ANDREI PLEŞU

MINIMA MORALIA
ELEMENTE PENTRU O ETICĂ A INTERVALULUI

Lui CONSTANTIN NOICA.
Dacă nu l-aş fi cunoscut, n-aş fi putut
scrie această carte. Dacă l-aş fi
ascultat, n-aş fi scris-o.

Biografie

ANDREI PLEŞU – Născut la 23 august 1948, în Bucureşti. Absolvent al Academiei de Arte Frumoase, secţia Istoria şi Teoria Artei (1971). Doctorat în istoria artei (1980). Cercetător la Institutul de Istorie a Artei (1971–1979; 1984–1989). Lector universitar în domeniul arta românească modernă şi istoria criticii de artă (1980–1982). Profesor la Facultatea de Filozofie (din 1992).

SCRIERI: Călătorie în lumea formelor (Meridiane, 1974), Pitoresc şi melancolie (Univers, 1980; Humanitas, 1992), Francesco Guardi (Meridiane, 1981), Ochiul şi lucrurile (Meridiane, 1986), Minima moralia (Cartea Românească, 1988), Jurnalul de la Tescani (Humanitas, 1993), Limba păsărilor (Humanitas, 1994) precum şi numeroase articole în reviste din ţară şi străinătate.

CÎTEVA PRECAUŢII ŞI LĂMURIRI

1. Nu oferim cititorului, în cele ce urmează, un tratat, fie şi minimal, de etică. Ci doar o suită de observaţii rapide, născute în marginile unui teritoriu în care autorul a fost adus nu prin pricepere profesională sau printr-un neutru interes teoretic, ci prin împrejurările, de tot soiul, ale vieţii zilnice: exasperări şi euforii, zel intelectual şi confuzie sufletească, întîlniri cu prieteni şi cu neprieteni, furii, iubiri, perplexităţi şi speranţe. La un moment dat, am resimţit drept indispensabilă identificarea unei minime coerenţe în acest vîrtej al pluralităţii care e spectacolul fiecărei vieţi, dar pe care ne-am obişnuit, tocmai pentru că e atît de „comun“, să-l lăsăm la voia întîmplării, ca pe o penumbră subînţeleasă. Ni s-a atras atenţia, pe de o parte, că recuperarea ordinii etice e iluzorie sau prezumţioasă, şi, pe de altă parte, că imediateţea eticului şi didacticismul normelor sale îi anulează demnitatea speculativă. Am acceptat că, într-adevăr, nu sîntem în situaţia de a formula ritos o compactă criteriologie morală, dar am rămas la ideea că, înainte de a fi într-o asemenea — utopică — situaţie, trebuie totuşi să găsim o ordine a căutării ordinii, o tehnică a aşteptării răspunsului. Intervalul dintre obnubilare morală şi edificare nu poate fi străbătut în suspensia oricărei exigenţe. Trebuie să existe o conduită a drumului către, chiar dacă adevărata conduită nu se poate întemeia decît din perspectiva drumului încheiat. A înlocui arbitrarul intervalului cu o pre-ordine, iată ce ni s-a părut că putem încerca. Rostită brutal, întrebarea care ne-a însoţit mereu a fost aceasta: cum să nu te sminteşti, atunci cînd n-ai găsit încă reperul cuminţeniei? Cum se supravieţuieşte, decent, în interval? În cele din urmă, am ajuns să credem că etica nici nu e altceva decît o disciplină a intervalului, că ea nu e acasă decît în spaţiul de dinaintea opţiunii ultime. În spaţiul propriu-zis al unei asemenea opţiuni, preocuparea morală încetează a mai avea obiect: normele devin

surîsuri, disciplina devine graţie. Orice demers etic bine condus tinde, firesc, spre propria sa dizolvare.

Cît despre lipsa de „puritate“ speculativă a eticului, ne-o asumăm cu relativă dezinvoltură. Am putea culpabiliza, la rîndul nostru, textele speculative pentru lipsa lor de „impuritate“ etică, adică pentru felul lor de a plana — stîncos — deasupra abisurilor în care întîrzie dezbaterea morală a fiecăruia. Repetăm, n-am pornit la drum împinşi de o interogativitate abstractă, constituită în spaţii rarefiate. Am pornit de jos, de la autobiografie, de la cotidianul cel mai neîndurător, de la o nevoie acută de consolidare mentală, de justificare interioară şi de orientare. N-am căutat deci soluţii teoretice, ci sprijin concret, lămuriri imediat eficiente. Alt tip de discurs — pur sau impur — nu ne-a stat în vedere.

Cîteva preciziuni suplimentare privind titlul acestei cărţi se vor găsi în al nouălea ei capitol („Minimalism etic“).

2. Cititorul va constata, frecvent, o anumită disproporţie între anvergura problemelor atacate şi tratarea lor laconică, dacă nu, adesea, expeditivă. Scris cu un constant sentiment al urgenţei, textul se complace, tot timpul, în sugestie şi eboşă, rămînînd, nu o dată, la stadiul de degrosaj, la consemnarea maselor mari, nefinisate, ale temei. Ansamblul e mai curînd o indicare de axe şi delimitări elementare decît o expunere sistematică şi adîncită. La limită, ne-am fi putut mulţumi cu publicarea sumarului, înţeles ca un inventar de probleme nuanţabile la infinit. Totul e efort de primă instanţă, ton al diapazonului, dinaintea unei orchestre (deocamdată) absente. Refuzăm, prin urmare, cu toată energia, postura ştiutorului care deţine reţete de viaţă şi le poate livra, la cerere.

3. Mulţumim oamenilor şi circumstanţelor care — în ultimii ani — au putut fi prilejuri ale acestor pagini. Eternului feminin, în primul rînd, prin ale cărui întruchipări eticul intră şi iese din lume, ca o respirare fără sfîrşit. De asemenea, cîtorva prieteni şi cititori mărinimoşi, dispuşi să ne redeschidă oricînd, impenitenţi, credit în alb. În sfîrşit, celor potrivnici care, prin îndîrjirile

lor agresive sau ascunse, au întreţinut, în adîncul nostru, acea iritare fertilă, de care avem întotdeauna nevoie pentru a ne mobiliza.

Nu în ultimul rînd, mulţumim revistei Viaţa Românească pentru publicarea multora din textele acestei cărţi şi Ilenei Mălăncioiu, în special, fără ale cărei solicitări imperative ne-am fi oprit, probabil, după obiceiul locului, la jumătate de drum.

Valea Vinului, august 1987

I

COMPETENŢA MORALĂ

Competenţa morală — singura pe care nimeni nu şi-o contestă Falsa autoritate morală: judecata şi sfatul • Competenţa morală a „specialistului“ • Aşezarea paradoxală a eticii ca „ştiinţă“ • Simţul etic şi simţul comun • Irelevanţa morală a omului ireproşabil • Insuficienţa morală ca fenomen originar al eticii

Oamenii sînt, adesea, mai modeşti decît par. Orgoliul are, uneori, subtilitatea de a le îngădui să-şi declare, fără sfială, incompetenţa, pînă şi în teritorii în care nu e tocmai măgulitor să fii incompetent. A devenit, de pildă, un titlu de distincţie interioară, un semn de onestitate intelectuală să poţi admite că în cutare domeniu nu e cazul să te pronunţi, că nu pricepi matematică, artă modernă, lingvistică structurală sau orice altă disciplină, mai mult sau mai puţin sibilinică. Există nenumăraţi critici literari care par aproape mulţumiţi să proclame că filozofia nu e treaba lor, după cum există metafizicieni care se mîndresc de a nu frecventa artele. Toţi acceptăm de altfel, în retorica zilnică a conversaţiei, că unele lucruri ne rămîn inaccesibile. La limită, sîntem chiar dispuşi să recunoaştem, în rare momente ale uitării de

sine, că, în definitiv, există şi oameni mai inteligenţi decît noi sau, în orice caz, mai învăţaţi decît noi. Cu alte cuvinte, toţi ştim, din cînd în cînd, să admirăm, să privim către un altul de jos în sus, proiectîndu-l pe cerul exaltant al propriilor noastre, neatinse, idealuri. Suportăm să spunem şi, la rigoare, să ni se spună că nu sîntem destul de harnici, destul de iscusiţi, destul de ştiutori, destul de îndemînatici. Ceea ce nu putem tolera e să spunem şi, mai cu seamă, să ni se spună că sîntem moralmente precari, că sîntem corupţi, necinstiţi, discutabili din unghi etic. Un caragialesc personaj lăuntric e gata neîncetat să-şi atribuie toate defectele, cu condiţia să i se recunoască în unanimitate măcar o calitate: ţinuta morală. Aceasta nu înseamnă că ne socotim, în toate episoadele vieţii noastre, ireproşabili, că nu ne cunoaştem căderile, turpitudinile, mizeria interioară. Socotim însă că, orice am face şi orice am fi făcut, substanţa noastră fundamentală rămîne pozitivă, inalterabilă. Culpa etică e expediată în termenii unei tolerabile greşeli omeneşti, distincte de natura noastră adevărată care e, malgré tout, onorabilă.

Pe scurt, singura autoritate pe care conştiinţa individuală nu şi-o pune niciodată sau aproape niciodată la îndoială e autoritatea morală. Capacitatea de a distinge între bine şi rău, între viciu şi virtute, dreptate şi nedreptate pare a fi la îndemîna tuturor. În materie de etică, funcţionăm constant printr-o nedemolabilă auto-complezenţă. Trăim într-o inflaţie barocă a competenţei morale, într-o lume a cărei principală dezordine riscă să fie faptul că toţi membrii ei se simt moralmente în ordine sau că toţi resimt dezordinea proprie drept neglijabilă. L’enfer c’est les autres — părem a concede cu toţii. Prin urmare, le paradis c’est nous-mêmes.

Încrederea fiecăruia în propria autoritate morală nu exprimă nici măcar încrederea într-o incoruptibilă sămînţă de bine existentă — dincolo de accidentele destinului individual — în adîncul oricărui exemplar uman. În acest caz, ea ar fi acceptabilă în numele unei antropologii optimiste, pentru care „păcatul originar“ a putut compromite armonia funcţională a firii

omeneşti, fără a infecta totuşi nobleţea ei esenţială. Dar abuzul de autoritate care are drept rezultat abuzul competenţei morale e mult mai puţin decît atît: e sentimentul difuz al propriei îndreptăţiri, al infinitelor justificări pe care chiar actele noastre vinovate le pot căpăta, printr-o rafinată şi oarbă cazuistică. Asumarea competenţei etice e un gest tipic al obtuzităţii spirituale: e începutul derivei etice. În imediatul cotidian, ea are două forme specifice de manifestare: tendinţa de a judeca tranşant lumea şi oamenii şi aplecarea irepresibilă de a da sfaturi, invocînd, drept argument, propria calitate morală, laolaltă cu o prezumţioasă „experienţă de viaţă“. Nu e încă momentul să discutăm termenii în care se pun, în mod corect, problema judecăţii morale şi aceea a sfătuirii. Deocamdată, reţinem pericolul ca ele să cadă în pură vanitate etică. Oricum, şi judecata şi sfatul sînt, prin natura lor, inferioare actului etic. Ele sînt practicate, de regulă, tocmai ca substitut al actului, ca eludare a lui, ca modalităţi de a refuza să-ţi ajuţi semenii, mimînd — prin discurs — ajutorul însuşi. Judecata etică e o specie a dezimplicării, după cum sfatul — fireşte întotdeauna „bun“ — e o specie a suficienţei. Amîndouă pendulează între rigorism fad şi ipocrizie infatuată şi instituie — în plan etic — o mortală sterilitate.

Există totuşi competenţă etică reală? Şi dacă da, cine o întruchipează? Este, de pildă, specialistul în probleme de istorie şi teorie a eticii o competenţă în materie? Răspunsul e elementar şi prompt: nu devii o autoritate morală întrucît i-ai citit pe Aristotel, pe Spinoza sau pe Kant. Erudiţia etică — nedublată de vocaţie etică — e una din cele mai ridicole forme de erudiţie: căci în nici un domeniu simpla ştiinţă de carte nu e mai inoperantă, mai inconsistentă, mai vinovată. Ajunşi aci, să amintim, în treacăt, minimala distincţie între etică şi morală, o distincţie de care noi înşine, în rîndurile de mai sus, n-am ţinut, riguros, seama: etica are conotaţia unei rubrici academice şi, ca atare, poate face obiectul unei profesionalizări savante. Morala e aspectul circumstanţial al eticii, etică particulară, prelucrare subiectivă a moralităţii generice (Sittlichkeit) de care se ocupă

etica. Pe temeiul acestei distincţii, vom sfîrşi prin a spune că specialistul în etică poate avea competenţă etică, dar nu are, în chip necesar, autoritate şi competenţă morală. Or, pe noi nu ne interesează decît aceasta din urmă. Competenţa morală nu se dobîndeşte prin lectură şi prin hermeneutică istorică. Ea nu se pretează la sistematica severă a ştiinţei. Lăsînd deschisă disputa socratică din jurul posibilităţii de „a învăţa virtutea“, ne vom refugia, deocamdată, în pacea disciplinată a conceptelor aristotelice pentru a spune că fapta morală nu poate fi obiectul unei cunoaşteri exacte, întrucît ea nu e necesară, nu are loc mereu în acelaşi fel. Pe de altă parte, fapta morală nu e nici accidentală, în asemenea măsură încît să nu dea nici o şansă raţiunii investigatoare. Ea face parte din categoria faptelor generale, adică a faptelor care au loc de cele mai multe ori în acelaşi fel. De cele mai multe ori, dar nu întotdeauna. Faptele morale circumscriu un domeniu al nuanţei, al varietăţii, al relativităţii, a cărui bogăţie nu poate fi cadastrată inginereşte. Etica însăşi e o „ştiinţă“ oarecum paradoxală, un amestec neobişnuit de contingenţă şi universalitate, vizînd mai curînd înţelepciunea (phrónesis) decît ştiinţa propriu-zisă. În etică nu se poate geometriza. Discursul ei ezită ameţitor între febra aspră a vieţii şi efortul ordonator al conştiinţei, între imprevizibil şi ordine, între nemijlocirea imperativă a actului şi medierea răbdătoare a reflectării sale. Etica ne confruntă neîncetat cu un complicat amestec al legii cu nelegiferabilul. Mişcarea ei uneşte într-o singură traiectorie spiritul critic cu iertarea, sentinţa rece a absolutului cu o universală adiere de toleranţă. Mai mult decît orice alt domeniu, etica stă sub misterul destinului: în perimetrul ei, surpriza, răsturnările de situaţie, surparea neaşteptată a evidenţelor şi victoria perpetuă a improbabilului sînt fenomene constante. Nimic nu e mai străin de simţul comun decît etica. Etica începe acolo unde simţul comun intră în criză, constatînd că nici una din regulile pe care le îngînă mecanic în numele iluzoriei sale competenţe morale nu mai este valabilă. Drama etică apare, de aceea, din punctul de vedere al simţului comun, drept o formă de nevroză, drept o ne-regulă care îi tulbură habitudinile. Simţul etic e faţă de

simţul comun ceea ce e insomnia faţă de somnambulism: o ne-adormire contemplativă, opusă adormirii active din jur. Ordinea morală, ca rezultat al veghii morale, e — spre deosebire de ordinea comună — o ordine de tip patetic, o ordine care nu se asociază cu confortul şi cu securitatea lăuntrică; e o ordine alcătuită din suferinţă şi risc, o ordine cu grad minim de previzibilitate.

Incompatibilă cu priceperea etică a „specialistului“ academic şi cu placiditatea didactică a simţului comun, competenţa morală e, într-un anume sens, incompatibilă şi cu existenţa neprihănită a omului ireproşabil. Nu vom spune că omul ireproşabil (eroul etic, sfîntul, ascetul sau cum vrem să-i spunem) e, în plan etic, incompetent, dar vom spune că ceea ce se poate numi „competenţa“ sa e irelevantă etic. Omul ireproşabil, în măsura în care există, e dincolo de etic, într-un spaţiu în care deliberarea etică e încheiată. Statica siluetei sale, imaculareа prezenţei sale fac din acest erou rarisim un impozant exemplum, dar mai puţin un reper eficace. Ascetul e un simbol al capătului de drum. Drumul propriu-zis rămîne în urma sa, ca un vehicul abandonat după atingerea ţintei. Or, etica e o strategie a vehiculului. Din unghiul capătului de drum, ea încetează să mai fie o problemă, devenind substanţa spontană a vieţii, expresia ei firească, nereflectată. E absurd să vorbeşti despre o morală a îngerilor. Natura angelică e meta-etică. Ea nu poate privi sfera eticului decît cu uimita candoare cu care zăpada ar privi focul. E foarte important să înţelegem că, de la înălţimea absolutului, morala e un ţinut exotic. În acest exotism feeric se situează dezbaterea morală pe care o avem în vedere.

Absolutul nu poate coborî pînă la mărunta dăscăleală de care are nevoie inarticularea noastră pentru a evolua. Dar noi nu putem aproxima absolutul dacă nu trăim cu vehemenţă — pînă în concretul ultim — misterul obnubilării lui. Iar etica nu e, în fond, decît efortul de a găsi rigoarea normativă a actului uman, în condiţiile unei cronice carenţe de absolut. Norma etică însă nu poate avea alt criteriu legitim decît absolutul. ªi atunci etica e tentativa

eroică de a recompune absolutul din fragmentele tăcerii sale, de a găsi legea în numele căreia se poate trăi cu demnitate ocultarea legii adevărate. Etica e disciplina născută prin îndepărtarea de absolut, e un mod de a administra această îndepărtare. În proximitatea absolutului, ea devine caducă, asemenea unei lecţii de înot pentru amfibii... Dezbaterea etică nu e necesară acolo unde ea e de la sine înţeleasă. Ea devine însă necesară acolo unde există criză morală, defect moral, cădere. Despre toate acestea, îngerii au încetat de mult să mai ştie ceva. Iar ascetul tinde halucinat spre aceeaşi sublimă ignoranţă. De aceea spunem că autoritatea sa morală e de o irelevantă splendoare.

Relevantă etic nu poate fi decît experienţa nemijlocită a eticului, iar această experienţă îşi atinge intensitatea maximă în patologia culpei morale. Competenţa morală adevărată începe, aşadar, cu eşecul moral, mai exact, cu asumarea eşecului: cine urmează, în literă, codul moralei curente poate trăi pînă la adînci bătrîneţi avînd aerul de a fi respectabil, dar moare fără a fi trăit încă în etic. Numai cine a trăit — imprudent — fascinaţia transcenderii codului, numai cine a resimţit relativitatea oricărui cod şi, în acelaşi timp, indispensabila lui autoritate a ajuns la hotarul experienţei morale. Competenţa morală adevărată se capătă exact în punctul în care eşti pe cale de a o pierde. Altfel spus, nu poate intra cu îndreptăţire în dezbaterea etică decît fiul risipitor, al cărui chip e definitiv stigmatizat de pericolul rătăcirii. Caracteristica, întrucîtva derutantă, a competenţei morale ar consta deci în împrejurarea că, spre deosebire de orice alt tip de competenţă, ea se întemeiază pe o insuficienţă, pe o lipsă. E pregătit să mediteze la o etică cel care ştie că niciodată nu e mai aproape de porţile ei ca atunci cînd stă singur dinaintea lor, ca un străin dinaintea propriei sale străinătăţi. Adevărata competenţă morală începe cu o experienţă ne-ipohondră a vinii, cu sentimentul incompetenţei morale, al excomunicării de sine. Înseamnă aceasta că nu intuieşte sensul legii morale decît cine o calcă? Nu neapărat. Ceea ce ni se pare însă evident e că nu înţelege bine o lege cine n-a simţit

niciodată în adîncul său ispita de a o contesta sau, măcar, neputinţa de a i se supune.

COMPETENŢĂ MORALĂ, IERTARE ŞI „PROGRES“ MORAL

Faptul de a resimţi ocultarea absolutului nu e doar mediul de constituire a eticului: e paradigma însăşi a vinovăţiei morale. „Defecţiunea“ morală e reductibilă, întotdeauna, indiferent de chipul ei concret, la o „întrerupere de circuit“, la ştergerea urmei care leagă conştiinţa individuală de absolut. Culpa morală echivalează, aşadar, cu pierderea simţului de orientare, cu dispariţia — subiectivă — a „nordului“. Cînd această dispariţie e ignorată de cel care o suferă, culpa îşi e sieşi opacă şi nu poate fi temeiul nici unui demers etic. Vinovăţia morală despre care spunem că e „fenomenul originar“ al eticii e numai aceea în care vinovatul e simultan dezorientat şi conştient de dezorientarea sa. Perimetrul competenţei morale se stratifică, atunci, după cum urmează:

a) competenţa morală a omului ireproşabil, irelevantă etic, întrucît posesiunea simţului de orientare se manifestă ca o însuşire firească şi, ca atare, netransmisibilă;

b) competenţa morală a simţului comun, care legiferează în chip mecanic, neputînd avansa — în lipsa simţului de orientare — decît pe drumuri dinainte marcate (prin convenienţă, tradiţie, reflex social etc.);

c) competenţa morală propriu-zisă, definită prin conştiinţa dezorientării şi, în acelaşi timp, prin incapacitatea de a consimţi unor marcaje prestabilite;

d) incompetenţa morală propriu-zisă, echivalentă cu dezorientarea inconştientă de sine, nereflectată şi, în consecinţă, inaptă a se percepe sub specia culpei.

Din punctul nostru de vedere, etica nu poate lua fiinţă decît la nivelul c al competenţei morale, ca experienţă a rătăcirii asumate, ca alergare tulbure sub un cer noros, al cărui albastru e întrezărit rar sau doar bănuit.

Se naşte, fireşte, întrebarea cum poţi şti că ai pierdut ceva pe care nu l-ai avut niciodată. Cum poţi şti că eşti dezorientat, în absenţa reperului orientativ? Dar e o întrebare strict logică, dintre cele cu care etica nu lucrează. şi nici viaţa curentă. În pădure, ştii că te-ai rătăcit nu neapărat pentru că ai ştiut, mai întîi, drumul: poţi foarte bine să nu-l fi găsit încă. Ceea ce ştii e că un drum trebuie să existe, că mişcarea nu are sens decît ca tentativă de a ajunge undeva, de a atinge o ţintă. Criza morală e presentimentul punctului final, dublat de incompetenţa traseului optim. Conştiinţa morală începe cu recunoaşterea acestei incompetenţe şi nu cu întîrzieri speculative asupra existenţei (sau nonexistenţei) capătului de drum. E drept că ce-ul scopului e, în etică, atît de legat de cum-ul căii, încît, nu o dată, el apare ca o simplă îmbobocire finală, ca excrescenţă ultimă a unei creşteri preformate în vederea florii. Calea şi ţinta sînt coextensive fără ca, prin aceasta, calea să se destrame în cuprinsul ţintei sau ţinta să se risipească în dinamismul căii. Calea şi ţinta alcătuiesc, împreună cu figura mobilă a călătorului, corpul unitar şi treimic al căutării morale, limita ei şi infinita ei diversificare posibilă înăuntrul acestei limite date.

*

Dacă însă competenţa morală e culpabilitate conştientă de sine, iar culpa care se autoignoră e semnul incompetenţei morale, atunci iertarea acordată „celor care nu ştiu ce fac“ e, în primă instanţă, inacceptabilă. Numai că păcatul comis fără conştiinţa păcatului e distinct de păcatul comis cu conştiinţa corectitudinii, respectiv a îndreptăţirii sale. Trebuie, cu alte cuvinte, să deosebim între păcatul inocent şi păcatul care se ia drept virtute. Cel dintîi nu ştie că e păcat: el poate fi iertat, căci lasă loc deschis unei iluminări corective. Cel de-al doilea ştie că nu e păcat: stă deci sub ameninţarea incorigibilului şi e, în consecinţă, de neiertat. Iertarea celor care „nu ştiu ce fac“ urmează a fi, aşadar, coroborată — fără contradicţie — cu lauda celor care ştiu ce fac sau care ştiu că nu fac ce e de făcut. E sensul unui fragment

apocrif, emanînd din aceeaşi sursă cu textul iertării: „Omule, fericit eşti dacă ştii ce faci. Dar dacă nu ştii ce faci, eşti blestemat şi stricător de lege.“

Etica circumscrie un spaţiu riscant, în care totul sau aproape totul poate fi iertat, dar în care conştiinţa morală autentică lasă mereu deoparte soluţia iertării, ca pe o soluţie care nu ţine de sfera eticului, ci i se adaugă compensator, asemenea unei rezolvări — niciodată garantate — a irezolvabilului. Iertarea apare, cu alte cuvinte, cînd dezbaterea etică devine de necontinuat în termeni strict etici. Chiar practicată la nivelul eticii curente, de la om la om, iertarea poartă, în structura ei, o aromă trans-omenească: ea e efectul stuporii cu care absolutul contemplă lumea, e însăşi această stupoare, transformată, pe nesimţite, în îngăduinţă...

*

Odată aproximată, competenţa morală nu asigură, cu necesitate, „progresul“ moral. A trăi eticul nu e a deveni din ce în ce mai bun, ci din ce în ce mai atent la registrul binelui şi la evoluţia accidentată a sinelui propriu în raport cu el. În clipa în care crezi că ai devenit mai bun, ai devenit mai rău. „Progresul“ moral— dacă progres este — e semnalat, mai curînd, de modificarea perceperii celorlalţi, decît de înregistrarea propriei performanţe. Eşti „mai bun“ cînd începi să-i vezi pe ceilalţi „mai buni“ decît îţi apăreau înainte şi pe tine mai discutabil în comparaţie cu ei. Cu privire la sine, trebuie să fii plin de speranţă, dar, în acelaşi timp, cu totul lipsit de iluzii. Nimeni nu ajunge la capătul drumului cu alt set de determinaţii decît cel cu care a pornit. Determinaţiile înnăscute ale fiecăruia sînt materia constantă a mişcării sale etice, problema pe care fiecare o are de rezolvat. Iar a rezolva această problemă, în limitele condiţiei umane, e a-i adăuga o luciditate de fiecare clipă şi un efort de fiecare clipă. Restul e neprogramabil. Sigură e doar alternanţa zilnică a căderii cu redresarea, a puterii nesperate cu o incredibilă şubrezenie, a unui posibil mereu oferit şi mereu neatins, cu un imposibil care se dovedeşte, uneori, în chip miraculos, realizabil. Sfîrşim cu limitele cu care

am început. Putem doar spera să le identificăm, la timp, ca limite şi să ne pregătim, înăuntrul lor, pentru o invazie, oricînd plauzibilă, a nelimitatului.

II

LEGEA MORALĂ

Spaţiul moral • Conduita ca formă superioară a locuirii • Individualul ca obiect al legii morale • Adăpostire şi locuire • Legea morală nu poate fi obţinută inductiv • J.-M. Guyau şi ipoteza morală

În greceşte, termenul éthos din care s-a alcătuit denumirea tîrzie a „eticii“ însemna, între altele, locuinţă. Componenta spaţială şi arhitecturală pe care acest termen o implică e esenţială, din punctul nostru de vedere, pentru înţelegerea adecvată a legii morale. Căci legea morală e abordată în chip potrivit cînd e privită nu ca o verticală unidimensională sau ca un reper punctual, ci ca desfăşurare a verticalei sau ca iradiere a punctului. Legea morală nu se naşte din confruntarea statică a omului individual cu „imperativul categoric“ al ordinii supreme. E nevoie ca ordinea supremă să intre în mişcare, să producă, prin alunecarea ei peste lume, un spaţiu elastic, faţă de care legea să se comporte simultan ca axă şi ca hotar limitativ: acesta e spaţiul dezbaterii etice. şi e mai important să resimţi eticul ca pe o întindere în care să te poţi înscrie printr-o liberă evoluţie, decît ca pe un ordin juridic care te fixează într-o pură supunere. Legea morală e teritoriul în cuprinsul căruia omul încearcă să se adapteze la absolut, într-un efort simetric cu tentativa absolutului de a se adapta la umanitate. Între o umanitate mărginită la propria ei condiţie şi un absolut inflexibil nu se poate naşte spaţiul moral, ca spaţiu al minimei acomodări existenţiale. Spaţiul acesta e, aşadar, o colaborare a maximei aspiraţii umane cu maxima îngăduinţă a absolutului. El uneşte cel mai înalt punct al lumii cu cel mai de jos punct al geografiilor superioare. Numai în zona de contact dintre aceste

două puncte lumea poate fi, cu adevărat, locuită. Iar etica e amenajarea lumii în vederea locuirii ei, e întemeierea unui spaţiu în care sufletul să se poată simţi ca şi cum ar fi acasă. Conduita morală nu e, în acest context, decît forma superioară a acelei „locuiri“ (Wohnen), în care Heidegger vedea destinul pămîntesc al omului.

Dacă însă locuirea e o lege a speciei, calitatea locuirii ţine de libertatea ei. De aceea, înţeleasă ca locuire, etica e, inevitabil, un domeniu neomogen, policrom, în care se exprimă mai curînd creativitatea omului decît docilitatea lui. Fireşte, nu oricine e liber să-şi construiască propriul cod moral, aşa cum şi-ar construi o casă pe gustul său. ªi, de altfel, chiar în acest din urmă caz, trebuie respectate tehnica şi finalitatea universală a construcţiei, aşa încît casa obţinută să nu meargă cu originalitatea pînă la prăbuşire. Dar înăuntrul unei discipline acceptate, fiecare e dator să dea măsura propriei sale confruntări cu arta construcţiei, cu legea. Legea morală nu poate fi o soluţie generică, dată ca atare şi preluabilă ca atare în configuraţia specifică a oricărei existenţe individuale. Ea trebuie să fie, dimpotrivă, spaţiul de rezolvare al fiecărei ecuaţii individuale în parte, riscînd, altfel, să devină un plat „mod de întrebuinţare“ pentru o categorie nelimitată de mecanisme. Legea morală e culoarea pe care o capătă absolutul în mediul unui destin individual anumit. E o rezultantă mai mult decît o premisă: e o operă individuală, o lucrare neobosită a omului, impregnată de personalitatea sa, de drama sa, de traiectoria sa irepetabilă. Omul individual nu-şi poate da un mai înalt conţinut de viaţă decît acela de a reflecta asupra combinatoricii posibile dintre datele sale individuale şi organismul megalitic al absolutului. Cu alte cuvinte, fiecare individ uman trebuie să-şi gîndească lotul genetic propriu şi propriul „proiect“ existenţial ca pe o întrebare formulată de absolut dinaintea conştiinţei sale. Cum se poate integra expresia caracteristică a fiecărei siluete umane în marele dans al universalului, fără a-şi pierde contururile? — iată o formulare posibilă a întrebării etice. Cum poate un om să devină statuie, păstrîndu-şi accidentul fizionomic ca pe însăşi menirea sa?

Omul individual e „sarea“ absolutului. şi atunci, împlinirea legii morale echivalează cu a da gust bun reţetei cosmice, eliberînd-o de entropia unui legalism dietetic. Legea morală — spre deosebire de legile oricărui alt district al cunoaşterii — nu aspiră la impersonalitate. Ea nu vrea să fie o lege a categoriei, ci una a individualului, a excepţiei. Altfel spus, individul uman nu e chemat pur şi simplu să ilustreze legea în mod statistic. El constituie mai degrabă criteriul ei de validitate, substanţa ei vie, agentul care o modelează, instanţa care o confirmă. Fără participarea conştiinţei individuale, a pigmentului solitar din adîncul fiecăruia din noi, legea morală nu e nimic. Nimic decît ordine sepulcrală, delir juridic al unei instituţii care se încăpăţînează să-şi impună rigorile într-un pustiu...

Legea morală care nu se formulează ca lege a individualului, mai exact ca interpretare individuală a rigorii morale, încetează să mai aparţină unei etici a locuirii, căzînd în mediocritatea pragmatică a unei rudimentare adăpostiri. Adăpostirea e doar un chip al locuirii. E strictul ei necesar. Respectul timorat faţă de un canon etic neînduplecat reuşeşte să ferească conştiinţa de disoluţie morală gravă, tot astfel cum aşezarea sălbaticului sub arcada unei peşteri îl protejează de impactul direct al furtunii. Dar autonomia în raport cu furtuna, pacea domestică, răgazul sublimărilor de tot soiul, pe scurt, forţa de a locui în mijlocul ostilităţii, suspendînd-o şi asimilînd-o în loc de a o evita umil printr-un reflex biologic primar, toate acestea sînt posibile numai cînd gestul — aproape animal — al adăpostirii e împlinit prin inventivitatea locuirii. Majoritatea sistemelor morale nu reuşesc, din păcate, mai mult decît să-l pună pe om la adăpost faţă de vacarmul său lăuntric şi faţă de convenţiile cetăţii. E de reflectat la o morală mai ofensivă, o morală în care omul se propune lumii, învăţînd să locuiască suveran în sinea sa, în loc de a se adăposti de sine. Cine se adăposteşte de sine pierde contactul cu daimonul său etic. Cine se decide să locuiască în sine, în umbra şi în lumina sa, află, încet-încet, ceva despre ordinea universală. Daimonul începe să vorbească.

Deosebirea fundamentală dintre adăpostire şi locuire se reduce, pînă la urmă, la faptul că cea dintîi poate fi concepută ca o imitatio a naturii, în vreme ce a doua aduce în spaţiul naturii ceva nou. Adăpostirea potenţează ingenios un „deja dat“: coroana deasă a unui copac, concavitatea unui perete stîncos, denivelările unei pajişti. Locuirea e radicalmente creatoare: ea se eliberează de datul conjunctural pînă la a-i impune legea ei proprie, distinctă de imanenţa „terenului“. Tot astfel, legea morală vine în lume cu o noutate care nu poate fi obţinută inductiv, din chiar elementele constitutive ale lumii. Ea colaborează cu lumea, dar în numele unui postulat care o transcende.

Bunul-simţ e suficient pentru a demonstra imposibilitatea unei etici induse din peisajul uman curent. În acest peisaj, desăvîrşirea etică nu e de identificat niciunde. Există doar o sumă pestriţă de încercări şi eşecuri care, laolaltă, vorbesc, în cel mai bun caz, despre urgenţa unei preocupări etice, fără a oferi însă orientarea ei optimală. Efortul de a induce o etică din registrul contingent al vieţii seamănă cu efortul acelui artist din vechime de a obţine reprezentarea frumosului ideal luînd de la fiecare model studiat partea sa cea mai bună. Rezultatul e fatalmente compozit, factice, o juxtapunere de fragmente disparate care rezumă tendenţios realul, în loc de a-i furniza o normă, un spaţiu de emulaţie estetică. Prin comparaţie, vom spune că un spaţiu al emulaţiei etice nu poate fi derivat din substanţa existenţială comună: el trebuie dedus dintr-un principiu care, faţă de această substanţă, apare ca nou: pentru a găsi ordinea etică a lumii trebuie să venim asupra ei de sus, să ne aşezăm, ipotetic, într-un altceva al ei, într-o meta-lume. În aparenţă ne contrazicem. Căci, pe de o parte, vorbim de coloratura individuală pe care trebuie să o capete legea morală, iar pe de alta, de imposibilitatea de principiu a unei etici induse, adică a unei etici care să-şi extragă norma pornind de la bogăţia imediatului. În realitate, cei doi poli ai demonstraţiei noastre sînt complementari. Legea morală trebuie să exprime destinul individual, neavînd sens ca formulă vidă, ca obligaţie abstractă, impusă nediferenţiat tuturora, dar, în acelaşi timp, aspiraţia etică a individului

uman nu se poate înscrie în economia confuză a cotidianului, ci numai în zona de elecţie a unei ordini derivate din ipoteza absolutului. Legea morală e rezultatul unei întîlniri: întîlnirea „cazului“ individual cu arhetipurile comportamentale ale spiritului universal. Legea morală e urma lăsată pe pămînt de pasul cuiva care umblă în conformitate cu un reper sideral. S-ar spune, parafrazînd o formulă celebră, că legea morală e goală fără omul individual, dar individul uman e orb fără intuiţia unei ordini trans-individuale.

Cît de anostă şi deformatoare poate fi o morală bazată pe nemijlocirea „experimentală“ a „vieţii“ o demonstrează cartea unui talentat gînditor de la sfîrşitul secolului trecut, incapabil însă a se ridica deasupra ticurilor pozitiviste ale epocii. E vorba de Ésquisse d’une morale sans obligation ni sanction, publicată la Paris, în 1885, de J.-M. Guyau. Pentru Guyau, morala trebuie întemeiată pe ceea ce ştim, nu pe ceea ce „pre-judecăm“. Ea trebuie concepută, prin urmare, ca o „ştiinţă avînd drept obiect mijloacele necesare conservării şi dezvoltării vieţii materiale şi intelectuale. Legile ei sînt identice cu cele ale vieţii înseşi, iar în teoremele ei cele mai generale, ea e valabilă pentru toate fiinţele vii“. Dar dacă ţelul dezvoltării etice e formularea unor „teoreme“ care să consolideze şi să amplifice impulsul vital al fiecăruia, atunci — o recunoaşte Guyau însuşi — morala sfîrşeşte prin a fi un soi de „igienă lărgită“. Obligaţia morală nu exprimă, în acest caz, decît imanenţa forţei vitale a individului: stă în puterea mea să comit actul etic, deci trebuie să-l comit (Je puis, donc je dois). Iar sancţiunea morală nu e decît consecinţa mecanică a actului comis, bună dacă actul e valabil etic, rea dacă actul e deficitar etic. Morala e o sub-ramură a biologiei generale. Ea reglează, pe cale naturală, raporturile dintre instinct şi raţiune, aşa încît decizia etică nu e obiectul unei reflexiuni libere, ci recunoaşterea şi acceptarea „legilor vieţii“, înscrise în structura noastră cea mai intimă. Dacă aşa stau lucrurile, atunci natura morală cea mai coerentă e natura animală, iar „instinctul de conservare“ e cea mai înaltă normă comportamentală a fiinţelor vii. Guyau încearcă, e drept, să nuanţeze lucrurile, să caracterizeze, de pildă, sacrificiul

de sine ca fiind efectul paradoxal al extremei vitalităţi sau să propună o teorie a riscului moral, ca formă de manifestare a libertăţii umane. Dar concedînd necesitatea riscului — nu doar în plan practic, ci şi în plan speculativ — Guyau refuză totuşi să plaseze legea morală dincolo de „spontaneitatea naturală“ a vieţii, în teritoriul riscant, mai mult bănuit decît ştiut, al unei ordini superioare. „Nu se poate deriva o lege pornind de la o ipoteză“ — spune el. Dar studiind faptele imediate pentru a deriva din ele legea, procedăm tot în virtutea unei ipoteze: ipoteza însăşi a legităţii lor. Conceptul legii e, în sine, o presupoziţie, o intuiţie apriorică: nu am căuta-o dacă nu am fi găsit-o... Iar legea morală e, prin excelenţă, desfăşurarea pragmatică a unei ipoteze: ipoteza ordinii universale şi a rostului specific pe care individul uman îl are înăuntrul acestei ordini.

În introducerea cărţii sale, Guyau se complace în a evita antinomiile tezei sale printr-o metaforă: „Cînd urci un munte — spune el — ajungi, la un moment dat, să fii înconjurat de nori care ascund vîrful: eşti pierdut în întuneric. La fel e pe înălţimile gîndirii: o parte a moralei poate rămîne pentru totdeauna ascunsă în nori, dar trebuie ca ea să aibă cel puţin o temelie solidă, să cunoaştem cu precizie punctul dincolo de care omul se va resemna să intre în nori.“ Metafora lui Guyau e foarte expresivă; dar — rămînînd în termenii ei — vom adăuga că morala e o disciplină a cărei „temelie solidă“ e dincolo de plafonul norilor. Sub nori e numai tărîmul aplicabilităţii ei. şi, în orice caz, cînd, aflat în preajma piscului, nu-l poţi percepe din cauza norilor, nu rezultă din aceasta că norii există, iar piscul nu.

Adaos

LEGILE CA FĂPTURI

„Prosopopeea legilor“ din Criton a sfîrşit prin a fi anulată, în efectul ei, de îndată ce o stereotipă pedagogie liceală a preluat-o facil, ca pe o metaforă educativă oarecare: printr-un artificiu retoric obosit, legile prind corp şi vorbesc ca nişte fiinţe aievea. Dar dincolo de acest truc socratic, Platon lasă să se întrevadă un adevăr mai grav decît cel sesizabil la suprafaţă: legile din Criton nu sînt atît personificări ale binelui public, cît persoane, făpturi autonome, vii, a căror autoritate vine din tocmai faptul că ele nu au doar „literă“ moartă, de „cod juridic“, ci, deopotrivă, suflet şi spirit, asemenea unor vietăţi întregi, de sine stătătoare. Dacă eticul e un mod de a dialoga cu legea morală, atunci e obligatoriu ca legea morală să poată intra în dialog, să fie, adică, un organism viu. Legea morală poate da socoteală de individual numai în măsura în care poartă cu sine — alături de prestanţa ei generică — structura însăşi a individualului.

Nu simplul fapt că apar în dialogul platonician, ca nişte fantoşe vorbitoare, dă legilor „personalitate“, ci faptul că ele se manifestă printr-un comportament complex şi diferenţiat, în funcţie de „partenerul“ cu care au de-a face (în speţă Socrate). Între Socrate şi legi nu e o relaţie administrativă, un mecanism orb al supunerii necondiţionate; între Socrate şi legi, între omul individual şi normele ordinii universale e o „înţelegere“, un „acord“, o homologia — spune textul grecesc (Criton, 52 a fine). Aşadar, o comunicare. Legea morală nu e o lege de care asculţi, ci una cu care comunici, care ştie să te asculte. Înainte de a cere obedienţa, legile sînt dispuse a se lăsa puse în discuţie şi, eventual, înduplecate: „noi nu impunem nimănui cu brutalitate (agríos) hotărîrile noastre, ci doar i le propunem, lăsîndu-i libertatea să aleagă între a ne îndupleca prin persuasiune sau a ne da ascultare“ (52 a). Respectarea legii morale nu are sens decît dacă e precedată de o opţiune

intimă, de libera recunoaştere a validităţii şi supremaţiei ei. Legitimă e doar legea pe care o alegi în cunoştinţă de cauză; iar pentru a fi „eligibilă“, ea trebuie, pe de o parte, să ţi se facă plăcută (51 d: „orice atenian este liber ca — după ce a intrat în rîndul cetăţenilor şi ne-a cunoscut pe noi, Legile, precum şi rînduielile cetăţii — să plece oriunde, cu tot ce are, dacă nu îi sîntem pe plac“ — s.n., A.P.), iar pe de altă parte, să-ţi lase dreptul unei alte alegeri („Nici una din noi, Legile, nu stă în calea nimănui...“). Obedienţa adevărată e ulterioară alegerii şi, ca atare, nu mai are aspectul unui gest dificil, dictat prin constrîngere. Obedienţa adevărată e „omologie“ profundă între om şi lege, e oglindire a legii în om şi a omului în lege. Situaţia ideală a moralităţii e aceea în care persoana e „normală“ (de la „normă“) şi norma e personală. Omul individual — ar spune Kant (vezi prima secţiune din Întemeierea metafizicii moravurilor) — trebuie să fie „exemplul unei legi“. Dar nu devine astfel şi legea expresia generalizabilă a unui destin omenesc? „A acţiona în aşa fel încît norma proprie să fie o lege universală“ — nu e doar a te pierde în universalul legii, dar şi a furniza universalului un trup: a fi viaţa unei legi, a o transforma din „sentinţă“ în „făptură“.

Se poate obiecta că legile din Criton sînt mai curînd legi civile decît morale. Dar dacă legile statului au nevoie de „întruchipare“ (cf. G.W. Fr.Hegel, Principiile filozofiei dreptului, partea a III-a, secţiunea a III-a, paragraful 269: „Statul este organism, adică dezvoltare a Ideii în distincţiile ei...“; şi mai departe: „Cu predicate, principii etc. nu ajungem departe în judecarea statului...“), atunci cu atît mai mult legea morală va avea un caracter „personal“, va fi, cu alte cuvinte, emanaţia unei instanţe vii şi nu a unei instituţii. Nu poţi trăi eticul decît imitînd traiul — acceptat ca regulă — al unei fiinţe etice. Nu poţi făptui cu justeţe morală, decît contemplînd justeţea morală a unei făpturi. Moralitatea nu e, aşadar, oboedientia, ci imitatio: participare la o lege organică, la o lege devenită biografie. „Legea în întregul ei (nomothesia) — spune Philon despre Therapeuţii iudei din Egipt — pare a fi, pentru oamenii aceştia, un fel de fiinţă vie (zóon).“ Iată o prelungire

alexandrină la prosopopeea legilor din Criton. Origen, în De principiis, va merge şi mai departe: el va percepe atributele vieţii nu doar în Legea supremă, ci şi în textul care o consemnează: textul acesta are corp (sens literal), suflet (sens alegoric) şi spirit (sens esoteric). Simetria dintre Lógos şi Zóon este perfectă: litera legii nu e valabilă decît dacă e „carnea“ unei făpturi plenare; fără această plenitudine, legea rămîne o prescripţie vidă, un reziduum defunct, un pretext al înregimentării, fără temei real şi fără orizont.

III

ORDINE, LIBERTATE, TIMP

„...ut omnia sint ordinatissima“
(Augustin,
De libero arbitrio, I, 6, 15)

Lege şi model • Dimensiunea speculativă a eticii • Un concept al ordinii totale • Conotaţia temporală a ordinii • Răul ca hipostaziere a episodicului • Obsesia şi limitele libertăţii • Judecata morală şi problema timpului

Etica tradiţională alunecă, adesea, într-un delir al generalizării. Ea îşi construieşte normativitatea pe genul proxim al individualităţii umane, trecînd, totalitarist, peste tot ce e diferenţă specifică. Or, în plan moral, ca şi în patologia medicală, nu există boli, ci bolnavi. A recomanda unor pacienţi diferiţi acelaşi medicament, în acelaşi dozaj, pronosticînd acelaşi tip de vindecare, în aceeaşi unitate de timp, e un gest terapeutic rudimentar chiar dacă boala diagnosticată e, teoretic, aceeaşi şi chiar dacă, uneori, procedeul dă rezultate. Adevărata terapeutică e capacitatea de a adapta ştiinţa generală a remediilor la singularitatea cazului. A vindeca e a avansa printr-o neobosită diferenţiere. La fel, în etică, norma trebuie să găsească tonul potrivit şi „pogorămintele“ necesare pentru a vorbi dramei individuale şi nu unei umanităţi abstracte, guvernabilă prin „statute“ impersonale. Aceasta a fost marea intuiţie a creştinismului originar, nerespectată, din păcate, de creştinismul instituţionalizat de mai tîrziu: a înlocui eficacitatea generică a legii prin patosul unui model personal; a înlocui „porunca“ prin „pildă“. Se recupera, astfel, sensul dintîi al latinului norma: acela de „exemplu“, de

întruchipare concretă a regulii. Epocala reformulare a eticului provocată prin trecerea de la rigoarea unei sentinţe la mărturia — şi martirajul — unei biografii particulare nu a fost asumată cum se cuvine de morala sistematică a filozofilor. Valoarea morală a individualului s-a afirmat mai curînd în teritorii distincte de gîndire, în literatură de pildă, la Dostoevski sau la Ibsen. Dintre filozofi, puţini au scăpat tentaţiei de a „geometriza“. Cu cîteva excepţii (Kierkegaard, Nietzsche, Max Scheler, Soloviov, Berdiaev), ei discută eticul cu o obtuză morgă categorială, inapţi să-l identifice şi să-l înţeleagă în sălbatica lui nemijlocire.

Dacă însă — cum pretinde Berdiaev (De la destination de l’homme. Essai d’éthique paradoxale) — avem dreptate să atribuim individualului demnitatea etică supremă, imperativul moral absolut fiind: „învaţă să fii tu însuţi“, atunci apare riscul — amendat prompt de filozofia speculativă — ca etica să cadă în reţetar contingent, în preceptistică provincială. Programatic aplicativă, constituită ca soluţie individuală de viaţă, etica pierde din înălţime, tinzînd să eşueze undeva la periferia spiritului. Se pune deci întrebarea dacă — orientată cum este spre individual — etica îşi poate conserva totuşi dimensiunea speculativă. În cele ce urmează, vom încerca să demonstrăm că, bine condus, discursul etic evită, fără efort, pericolul marginalizării. Prin cel puţin trei din temele sale, el intersectează decisiv sfera „ontologiei fundamentale“; e vorba de tema ordinii, a timpului şi de reflexul lor antropologic: tema libertăţii.

Legea morală nu are sens decît într-o lume a ordinii perfecte. Hazardul nu poate fi administrat. Pentru a veni în cuprinsul realului cu un set de comandamente legitime, trebuie, mai întîi, să postulezi coerenţa lui de principiu. Dacă realul e arbitrar, întîmplător, haotic, el nu poate valida nici o lege şi nu are nevoie de lege. Numai întrepătrunderea obiectivă a tuturora cu toate, numai coincidenţa neabătută dintre existenţă şi sens îngăduie o regie comportamentală consecventă. Pe scurt, nu poţi propune legea decît într-un teritoriu al legiferabilului. Rigoarea morală nu e de imaginat decît dacă

admitem că ne mişcăm într-un univers în care nu e posibil decît necesarul. Trebuie să credem, ca altădată Laplace, într-o ecuaţie integrală a lumii, pentru a ne pune problema unei evoluţii corecte în cîmpul ei. Căci cea mai mică dezordine ontică aruncă în aer tot edificiul, justificînd orice dezordine axiologică. Cu alte cuvinte, ordinea, dacă e, nu poate fi decît totală. Coextensivă cu Fiinţa şi, în fond, nimic altceva decît un alt nume al ei. A spune că lumea e un amestec de ordine şi haos e totuna cu a spune că lumea e haos, căci nu se poate susţine ordinea unui ansamblu ale cărui părţi sînt în afară de ordine. Dacă există fie şi cel mai mărunt coeficient de „întîmplare“, atunci totul e posibil; totul — în afară de lege.

Dar tocmai pentru că e totală, ordinea adevărată a legii e capabilă de o nesfîrşită toleranţă. Căci de la înălţimea incoruptibilă a anvergurii sale, ea îngăduie jocul liber al părţilor. Numai falsa ordine e dictatorială: ea se ştie atît de şubredă, încît poate fi răsturnată de cel mai neînsemnat act de indisciplină. Ordinea reală e, dimpotrivă, atît de temeinic articulată, încît absoarbe în armonia ei toate stridenţele, integrează tot, echilibrează tot. Ca un organism sănătos în care orice deviere e adusă, printr-o spontană reacţie, la omogenitate funcţională. Cînd ordinea e adînc constituită, libertatea e posibilă. Cînd ordinea e precară, aşadar aparentă, ea nu are decît şansa de a deveni tiranică. Cîtă ordine latentă, atîta libertate în act. Cît haos latent, atîta samavolnicie legislativă.

Etimologic vorbind, conceptul de „ordine“ are o conotaţie temporală. El trimite la ideea de „orînduială“, „înşiruire“, „succesiune“. Pe acest fond e de înţeles o sugestie a Fericitului Augustin (Confesiuni, cartea a IV-a, cap. 11), din care rezultă că lumea, în întregul ei, e o frază în curs de rostire, o ordine care tocmai se formulează. şi că nu poţi înţelege sensul frazei înainte de a o asculta pînă la capăt. Încît, ori de cîte ori ne arătăm contrariaţi de un fragment sau altul al frazei universale, neînţelegîndu-i sensul sau atribuindu-i un sens strîmb, păcătuim prin nerăbdare mentală, printr-o greşită raportare la structura însăşi a ordinii. Ordinea e a ansamblului, nu a episodului. Mai

exact, episodul nu îşi află semnificaţia adevărată decît înăuntrul unei sintaxe care îl depăşeşte. Ordinea lumii nu se poate percepe decît pe intervale temporale mari sau, la limită, la sfîrşitul tuturor intervalelor, în clipa în care fraza lumii se încheie şi, o dată cu ea, timpul însuşi. Înregistrarea dezordinii, adică a prezenţei răului înăuntrul ordinii universale, echivalează, în definitiv, cu un viciu de perspectivă: e o formă de blocaj în accidental, o fixare în episodic, o incapacitate cronică de a depăşi staza imediatului, pentru a gîndi procesual, ascultînd macrorespiraţia dihaniei cosmice. Exasperarea dinaintea răului (dublată de un vot de neîncredere la adresa ordinii universale) nu atestă nimic altceva decît un defect de intonaţie: se pune punct acolo unde nu e decît virgulă, se ia drept încheiere ceea ce e continuitate, desfăşurare, perpetuă redeschidere. A percepe răul e a nu pricepe mersul lumii, puterea ei de a răsturna efectele în cauze, treapta atinsă în punct de pornire, rezultatele dobîndite în material de prelucrat. Răul e telescoparea unui fragment din biografia binelui, e hipostazierea arbitrară a detaliului pe socoteala întregului. Iată cum sună acest gînd în formularea — colocvial limpede — a lui Augustin: „...dacă cineva ar avea vederea atît de scurtă încît — privind un paviment mozaicat — n-ar cuprinde dintr-o ochire decît desenul unui singur pătrăţel, l-ar acuza pe lucrător că ignoră ordinea şi compoziţia; el şi-ar imagina că bucăţile de mozaic s-au amestecat între ele şi că din cauza aceasta nu se pot percepe dintr-o dată diversele linii, menite să se completeze reciproc pentru a alcătui un singur tablou. Nu altfel se întîmplă cu oamenii necultivaţi: nefiind în stare, datorită slăbiciunii spiritului lor, să cuprindă şi să înţeleagă adaptarea reciprocă, concertul tuturor fiinţelor din univers, ei îşi închipuie, de îndată ce sînt contrariaţi de ceva care, în ochii lor, trece drept foarte important, că în natură domneşte o mare dezordine“ (De ordine, I, 2). Exprimată printr-o metaforă spaţială, ca în acest fragment, sau printr-una temporală — ca în Confesiuni — ordinea apare mereu ca o iradiere a globalului, ca o armonie indivizibilă. Dezordinea, în speţă răul, e — dimpotrivă — divizarea factice a indivizibilului, pulverizarea unităţii într-o

multiplicitate isterică, într-o legiune de particule care nu-şi realizează co-participarea la întreg.

Odată admisă, axioma ordinii universale ridică, necesarmente, grava problemă a libertăţii. Căci dacă totul e predeterminat, ca sensul unei fraze în curs de rostire, dacă jocurile sînt dinainte făcute, cum se va mai înscrie liber, în această ordine, destinul individual? Să constatăm, mai întîi, că lumea modernă, cea europeană mai cu seamă, e marcată de o tenace şi imatură obsesie a libertăţii, de un fel de panică vanitoasă dinaintea unui eventual exces al determinării. Explozia titanică a voinţei individuale, aspiraţia către un absolut al neatîrnării, către „a nu avea alt stăpîn în afara raţiunii proprii“ capătă uneori, de la Renaştere încoace, o tentă uşor maniacală: libertatea devine un scop în sine, cînd nu e pură demagogie sociologică. Din unghiul acestei epidemii a emancipării, nu e liber nici Zeul însuşi căci el nu poate schimba, de la o zi la alta, legea lumii pe care a creat-o, decît renunţînd la atributul înţelepciunii. Zeii au toate libertăţile, mai puţin aceea de a-şi contrazice sacralitatea.

Libertatea e, pentru mulţi, dreptul constructorului de a-şi surpa construcţia, dreptul peştelui de a ieşi pe uscat. A înţelege astfel lucrurile e a lua necesarul drept constrîngător, ordinea drept o privaţiune. Simplul fapt de a trăi e resimţit, în acest caz, drept o fatalitate jignitoare, drept o stare de detenţie, contrară nevoii de opţiune a personalităţii. Dar stă în natura opţiunii să nu opereze în vid. Nu poţi opta decît dacă există alternativă. Iar alternativa e un chip al ordinii, de care nu se poate face abstracţie. Singura libertate pe care o avem e de a alege între a ilustra ordinea prin consimţire la ea, sau prin încălcarea ei. Libertatea de a trăi ca şi cînd ordinea n-ar exista — nu e nimănui dată. Poţi decide, în mod liber, să fii agentul ordinii universale, colaboratorul ei, sau să fii materia primă a ordinii universale, excrescenţa pe care ea o modelează, o aplatizează, o readuce la sine. Pentru a identifica ordinea, omului îi e dată libertatea de a o căuta, de a gîndi orientat spre ea, iar pentru a avea curajul să caute în linişte, îi e dată libertatea să spere.

Îndrăzneala virilă a gîndirii şi combustibilul tonic al speranţei sînt însemnele cele mai caracteristice ale libertăţii umane. Dar, încă o dată, libertatea de a trăi independent de ordine sau de a inventa o ordine proprie, orice ordine, această libertate nu există.

Posibilitatea de a alege binele nu orbeşte, sub un acefal teleghidaj angelic, ci în deplină convingere, în clara lumină a conştiinţei e marele dar făcut umanităţii, norocul şi privilegiul ei. Darul acesta se plăteşte prin posibilitatea de a alege greşit. Etica nu e altceva decît pelerinajul cutremurător al sufletului între polul plus şi polul minus al alegerii, între realizarea de sine înăuntrul ordinii sau strigarea de sine împotriva ei. Ceea ce însă nu era de aşteptat: aderenţa la ordinea universală conservă chipul individual, în vreme ce refuzul ei desfigurează şi dizolvă individualitatea ca pe o iluzie oarecare. Preţioasa unicitate a individualului nu e, cum s-ar crede, contrarie ordinii globale, ci e un epifenomen al ei, oglindirea ei microcosmică.

În Retorica sa, Aristotel vorbeşte de trei genuri oratorice, corespunzînd celor trei modalităţi ale timpului: genul epidictic, care se pronunţă — prin laudă sau blam — asupra unor împrejurări prezente, genul judiciar, care se pronunţă — prin acuză sau apărare — asupra unor împrejurări trecute, şi genul deliberativ, care se pronunţă — prin sfătuire sau disuadare — asupra unor împrejurări viitoare. Împrumutînd terminologia aristotelică, vom spune că etica tradiţională întîrzie nepermis de mult în epidictic şi judiciar, abuzînd de retorica blamului şi a acuzării, în loc să zăbovească între nuanţele infinitezimale ale deliberării, pentru a obţine o judecată care să nu ţină seama de conjuncturile trecute sau prezente, ci de deschiderea individualului spre o desăvîrşire în curs de formulare, ca şi desăvîrşirea lumii. A trăi în raza eticului nu înseamnă a reflecta cum ai fost şi cum eşti judecat, ci cum vei fi judecat, dintr-o perspectivă care îţi lasă mereu deschisă evoluţia. Natura morală se defineşte prin dimensiunea încrederii în posibilitatea perfecţionării de sine. Pentru ea, totul e încă de făcut. Nu ireversibilul greşelii trecute sau prezente o preocupă, ci intervalul de autoreglare pe care îl are în faţă pînă la

o judecată viitoare, suspendată încă. Elanul veşnicei reînceperi, al unei neîntrerupte înnoiri interioare, prin raportare nu la un cod moral pietrificat, ci la o finalitate morală vie — acestea sînt datele adevăratei dezbateri morale. Tema ei (inepuizabilă) se poate formula astfel: a ilustra liber ordinea legii, privind prezentul sinelui propriu din unghiul şansei lui viitoare, adică din unghiul cauzei lui finale.

Excurs

FALSTAFF ŞI TIMPUL SUBLUNAR

Lui FLORIN MIHĂESCU

„Banish plump Jack and banish all the world.“*

(Shakespeare, Henric al IV-lea,

partea I, act II, scena 4)

Bine dispus pînă la nesimţire, fanfaron, pofticios, chefliu, iute de gură şi gata de şotii, greoi şi uşuratic, pe scurt gras, gras de rang cosmic, Falstaff pare, la o privire superficială, un personaj solar şi jupiterian, o natură diurnă prin excelenţă, fără complexităţi şi mistere. De la Maurice Morgann (Essay on the Dramatic Character of Falstaff, 1777) la Coleridge şi Hazlitt, veselul cavaler, bufonul zănatic manevrat de Shakespeare în Henric al IV-lea şi în Nevestele vesele din Windsor, şi-a găsit nenumăraţi avocaţi, tocmai pe linia firii lui norocoase, plină de umor, de exuberanţa jocului, simpatică la superlativ, chiar dacă surprinsă, adesea, în cel mai flagrant defect moral. Dar cînd Falstaff însuşi vorbeşte despre sine, la prima lui apariţie în scenă, nu o analogie solară îi stă la îndemînă. Dimpotrivă:

„Noi ăştia care avem mîna cam lungă ne călăuzim mai degrabă după lună [...] Sîntem cavalerii nopţii (squires of the night’s body). Hăitaşi de-ai Dianei, slujitori ai umbrei (gentlemen of the shade), răsfăţaţi ai lunii (minions of the moon)...; ca şi marea, sîntem stăpîniţi de neprihănita şi mîndra noastră domniţă luna...“ (trad. Dan Duţescu). „Grăişi cu tîlc — observă tînărul Henric, încă bun camarad al lui Falstaff — căci soarta noastră de oameni ai lunii (the fortune of us that are the moon’s men) are, ca şi marea, flux şi reflux...“ Falstaff nu e deci ce pare să fie. O spune, de altfel, apăsat, Hal însuşi, la sfîrşitul primei părţi din Henric al IV-lea. „Om ciudat ca el n-ai mai văzut“ — adaugă prinţul, adresîndu-se fratelui său, John de Lancaster. Un Falstaff „ciudat“ (the strangest fellow) şi selenar iese, aşadar, la iveală, dincolo de

spuma glumelor sale: un Falstaff ambiguu, asemenea mareelor, un „crai de Curtea-Veche“: Paşadia, Pantazi şi Pirgu adunaţi laolaltă într-o singură întruchipare; nobleţe degenerescentă şi dezmăţ plebeu. „O să strălucesc pe lîngă voi, aşa cum străluceşte luna plină în puzderia stelelor“ — declamă, gascon, bătrînul obez (Henric al IV-lea, partea II, act IV, scena 3), confirmîndu-şi, o dată mai mult, ascendenţa lunară. Falstaff e însoţitorul nocturn al prinţului Henric (care, ca Henric al V-lea, îşi va dezvălui resursele solare). Regalitatea e solară; bufonul e selenar, e îngerul ei noptatic (ill angel — Henric al IV-lea, partea II, act I, scena 2)*, melancolia ei.

Noaptea şi melancolia — şi una şi cealaltă teme tipic lunare — sînt atribute recurente ale lui Falstaff. „Sînt melancolic ca un cotoi năpîrlit“ — spune el (cotoiul e, de asemenea, o emblemă nocturnă). „Sau ca miasma mlaştinii Moor Ditch“ (the melancholy of Moor Ditch) — întregeşte, batjocoritor, Hal. Mlăştinosul, umidul, informul flasc însoţesc mai cu seamă apariţiile ultime ale lui Falstaff, în Nevestele vesele din Windsor. Pentru doamna Ford, pletoricul ei curtezan e „în chip nesănătos jilav“ (unwholesome humidity). El însuşi se declară a man of continual dissolution and thaw („un om în necontenită subţiere şi topire“ — trad. V.Bârna), un „munte de ceară“ (a mountain of mummy). Pentru „abuzurile“ sale va fi azvîrlit în Tamisa. Va fi constrîns, apoi, să se travestească în femeie (grăsana din Brentford) pentru a evita furia dlui Ford. Apa şi feminitatea — în perfect acord cu simbolismul lunii (ca şi coarnele pe care Falstaff le poartă în farsa finală din Nevestele vesele...) — sînt materia lui nevăzută, substratul ascuns al naturii sale. Apa, feminitatea şi întunericul. „Om al lunii“, eroul e, inevitabil, „om al nopţii“. Întîlnirea unui prieten de tinereţe (Shallow — Henric al IV-lea, partea II, act III, scena 2) e prilej de rememorare a unor nesfîrşite petreceri: „nu o dată am auzit clopotele de la miezul nopţii“. Cei doi „crai“ îşi amintesc şi de o femeie, un soi de Arnoteancă britanică, al cărei nume e, firește, Nightwork, Jane Nightwork. Noaptea e şi mediul legăturii dintre Falstaff şi prinţul Henric. Calităţile viitorului rege dospesc în pîntecul nopţii falstaffiene „cum cresc

ierburile de vară, mai mult în timpul nopţii, pe furiş“ (Henric al V-lea, act I, scena 1). Pe venirea nopţii contează Falstaff cînd se vede repudiat de prinţul proaspăt încoronat: „Mă va chema din nou, de îndată ce se va-nnopta“ (at night). Pîntecul uriaş al lui Falstaff nu e asimilabil atît formei perfecte a sferei, cît abisului nocturn, haosului. În Henric al V-lea se vorbeşte, undeva, de the foul womb of night. Indistincţia beznei viscerale, aspectul devorator al pîntecului trimit nemijlocit la originarul nopţii, la febrele ei germinative (cf. Jean-Marie Maguin, La nuit dans le théâtre de Shakespeare et de ses prédécesseurs, Lille, 1980). Doamna Ford îl compară, nu întîmplător, pe Falstaff cu o balenă. În măruntaiele lui, ca Iona în măruntaiele chitului, prinţul Hal trece printr-o supremă probă iniţiatică: moare şi reînvie. Falstaff e, aşadar, prilejul şi spaţiul unui copios proces lăuntric. După cum lumea însăşi, cu lumescul ei, e unicul prilej şi spaţiul privilegiat al aventurii morale a omului.

*

Personaj lunar, nocturn, devorator, Falstaff e într-o relaţie specială şi cu legile timpului. Căci în vreme ce soarele e „mereu egal cu sine“, luna e un astru ritmic, ilustrînd, prin creşterea şi descreşterea lui, un destin „patetic“, o perpetuă devenire (cf. Mircea Eliade, Traité d’histoire des religions, cap. IV). Periodicitatea „istoriei“ lunare, mersul ei ciclic, cu efect palpabil asupra mărilor şi asupra fertilităţii vegetale şi animale, predispun selenaritatea la un raport nemijlocit cu fiziologia timpului terestru. „Fazele lunii — spune Mircea Eliade — au revelat omului timpul concret, distinct de timpul astronomic, care, desigur, n-a fost descoperit decît ulterior.“

În preajma lui Falstaff, Shakespeare instituie o adevărată obsesie a timpului. Eroul intră în scenă întrebînd, abrupt, „cît e ceasul?“ (What time of the day is it?). „Ce oră a zilei este?“ — sună textul englezesc, pentru a sugera noctambulismul întrebătorului, nedeprins, parcă, a măsura spaţiul diurn. „Cîte ceasuri să fie?“ întreabă şi pungaşul Gadshill, la cea dintîi apariţie a sa. Pînă şi Hal, contaminat de duhul lunatic al tovarăşilor săi de noapte, întreabă

brusc, la un moment dat: „Cîte ceasuri sînt?“ Întrebarea e aproape o parolă a grupului, semnul fatalei lui angajări în vîrtejul vertiginos al timpului. „Sînt grăbit...“ — spune Falstaff la începutul ultimului act din Nevestele vesele... Masivitatea lui — ca şi aceea a întregii lumi — se dovedeşte instabilă, inconsistentă, fugace. Cine trăieşte în timp stă sub mişcarea accelerată a timpului: sub întîmplare (chance), alterare (the cup of alteration), moarte. Dar, deopotrivă, sub o anumită regularitate, care garantează, la răstimpuri, „eterna reîntoarcere“ a vieţii. Se vorbeşte mereu, în teatrul shakespearian, despre o ordinance of times, o lege poruncitoare a timpului, ca şi despre the revolution of the times: traseul ciclic al vremii, care face cu putinţă repetiţia şi previzibilitatea. Există rotten times, vremuri deşucheate, „cînd anotimpurile îşi schimbă firea“, şi există o împlinire a vremilor (a perfectness of time), cînd omul încetează a mai fi time’s subject, pentru a intra, prin „poarta cea strîmtă“ a clipei atemporale, într-o condiţie eternă.* Drumul către această condiţie eternă a umanităţii trece însă, necesarmente, prin condiţia ei temporală. Drumul spre „aurita grijă“ (golden care) a regalităţii trece prin precipitarea dezordonată a lipsei de grijă, a rătăcirii sub-lunare. Cu alte cuvinte, pentru a ajunge Henric al V-lea, prinţul Hal trebuie să fie, mai întîi, ucenicul lui Falstaff:

Căpşuna creşte-adesea sub urzici.
Seminţelor de soi le merge bine
Cînd sînt vecine cu vreo buruiană.
Sub vălul neastîmpărului, prinţul
Ascunsu-şi-a lucrarea minţii lui...

(Henric al V-lea, act I, scena 1, trad. Ion Vinea)

S-ar părea deci că lumea e în aşa fel alcătuită, încît, în limitele ei, nu poţi obţine claritatea şi liniştea decît la capătul unui ocol ce trece pe sub „vălul sălbăticiei“ (the veil of wildness). Ocolul acesta este tărîmul eticului. Pentru a ieşi deasupra timpului, trebuie neapărat să intri, mai întîi, în joaca lui. We play fools with the time, „ne ţinem de şagă cu timpul — recunoaşte Hal — iar

duhurile înţelepciunii stau în nori şi-şi rîd de noi“. Situaţia aceasta nu e ideală, nu e, poate, nici firească, dar e necesară. Ea e rezultatul unei străvechi căderi a omului în registrul temporalităţii. Să ne reamintim cuvintele rostite, înaintea morţii, de agitatul Hotspur (replică — în sfera lui Marte — a soarelui eclipsat pe care îl întruchipează Hal):

... viaţa e paiaţa timpului (time’s fool)
şi timpul — care e măsura lumii —
Se va curma cîndva (time... must have a stop).

Regula vieţii e, prin urmare, temporalitatea, dar regula temporalităţii e suspendarea finală a timpului. Timpul, cu fluxul şi refluxul său, cu circularitatea lui lunară, cu ameţitorul său balans între extreme, e, prin definiţie, o instanţă temporară: are un început şi un sfîrşit. Începutul timpului „căzător“ este — potrivit tradiţiei — postdiluvian. „Cît va fi pămîntul, nu va înceta semănatul şi seceratul, frigul şi căldura, vara şi iarna, ziua şi noaptea“ (Gen. 8, 22). Iar sfîrşitul poate surveni oricînd, de îndată ce în alternanţa aceasta de contrarii intervine o breşă, o ţîşnire pe verticală. Cîtă vreme alternanţa subzistă, aşadar cîtă vreme trăim în intervalul dintre începutul timpului şi sfîrşitul lui, emblema noastră e Falstaff: lunarul, umbrosul, grăbitul Falstaff. Falstaff e parabola absolută a lumii: corporalitate supra-abundentă („am mai multă carne decît oricine...“), supralicitarea pîntecului (my portly belly, my womb, my womb...) cu corolarul decrepitudinii şi al morţii („pîntecele mă duce la pierzare“), derivă mereu repetată, urmată de o mereu repetată căinţă (Monsieur Remorse — e, pentru Poins, o posibilă poreclă a lui Falstaff), ocultarea justei întrebări şi a orientării spre adevăr („nici nu mai ştii să întrebi ceea ce ai dori să afli cu adevărat“), inflaţia necesităţii pe socoteala actului liber („mi-am ascuns onoarea sub mantia nevoii“), excesul „musturilor“ trupeşti (gravy, gravy, gravy...), dezbinul interior, babilonia umorilor („în burta asta a mea e o babilonie de limbi...“), pe scurt, o structurală discontinuitate, de aceeaşi natură cu a timpului însuşi. Eticul — ca înfruntare a erorii cu recuperarea lăuntrică — nu e justificat decît prin efectul

căderii sub timp, al succesiunii perpetue între fluxul vital şi refluxul discernămîntului. A trece pragul eticului e, în primă instanţă, a deveni conştient de caracterul „falstaffian“ al contingenţelor şi al sinelui propriu: realizezi, dintr-o dată, că plenitudinea vieţii imanente poate coincide cu disoluţia existenţială, cu o alunecare imperceptibilă în „jocul secund“ al visului, în extazul unei solarităţi false, de împrumut, ca aceea a lunii. Viaţa imanentă poate fi somnolentă şi exsanguă, tocmai atunci cînd se arată mai „sanguină“ şi mai trepidantă. Într-un fel, tocmai ceea ce trece drept strălucirea imediatului îi atenuează transparenţa şi adîncimea. Imediatul e perceput corect cînd e perceput nu ca luminos, ca avînd în sine sursa existenţei sale, ci cînd e perceput ca luminat, ca primindu-şi justificarea din afară, de la nivelul unei instanţe superioare, dătătoare de sens. Imediatul e lumină mediată, efect de ecleraj, iar nu centru de iradiere luminoasă. Ca Luna faţă de Soare.

Eticul e impulsul trezirii din veghea aparentă a unei lumi care — ca şi Falstaff — se complace a rămîne „bătrînă şi profană“ (cf. Henric al IV-lea, partea II, act V, scena 4), gata oricînd să răspundă conştiinţei „cu o glumă de bufon“. Primul gest al conştiinţei morale e, de aceea, citirea lumii „în negativ“: strălucirile devin obscure, iar palorile luminoase. Solaritatea lui Falstaff e percepută, deodată, în selenaritatea ei. Solar e, dimpotrivă, efortul (lui Hal) de a se lepăda de vivacitatea compactă a tovarăşilor săi de devergondaj. Ceea ce trebuie să reţinem, oricum, pentru tema care ne preocupă e că nu se poate imagina o etică într-un univers al luminii omogene. Eticul însoţeşte lumina deficientă: e epifenomenul unei lumi umbrite, e, aşadar, o teorie a clarobscurului. Cele două margini între care se mişcă Falstaff, pungaşul vulgar şi regele triumfător, rămîn în afara sferei etice. Numai Falstaff e născător de problematică morală, de dispută, de şovăire între bine şi rău, între zi şi noapte, între flux şi reflux. şi atunci nu ne mai mirăm cînd, în Nevestele vesele din Windsor, aflăm că odaia sa de la „Hanul Jartierei“ e zugrăvită, de jur împrejur, cu parabola fiului risipitor (act IV, scena

5). Zugrăveala e „proaspătă şi nouă“ — spune textul, pentru a nu lăsa nici o îndoială că e aleasă de Falstaff şi nu moştenită întîmplător de la un alt locatar. Nu e doar o aluzie la prinţul Hal — un „fiu risipitor“ la propriu. Falstaff însuşi — şi o dată cu el întreaga umanitate — stă sub aceeaşi legendă. Etica e îndreptarul fiului risipitor, un îndreptar inactual pentru păcătosul nerecuperabil, şi inutil pentru fiul cuminte, rămas acasă.

*

Hotspur — în ciuda tonusului său vital — este şi el un personaj lunar; ca atare, va ieşi din scenă, mort, pe umerii, boltiţi ca cerul nopţii, ai lui Falstaff. Un astru rece sfîrşeşte răstignit pe trupul însuşi al lumii. ştiuse, încă din timpul vieţii, că a fi în lume e a fi, neîncetat, în centrul unei răscruci: a sta între pericol şi salvare, a răspunde axei orizontale a primejdiei cu axa verticală a curajului (cf. Henric al IV-lea, partea I, act I, scena 3: Send danger from the east unto the west / So honour cross it from the north to south). Nici o victorie nu e dată fără înfrîngere şi nici o cădere nu e dată fără speranţă. Pacea se întretaie, mereu, cu războiul, după cum istoria Angliei se întretaie, mereu, cu mica istorie a derbedeilor din jurul lui Falstaff. Această structură a lumii face cu putinţă etica. Iar etica, la rîndul ei, se întoarce blînd asupra lumii, pentru a o îndreptăţi: ea ne sfătuieşte să acceptăm limbajul temporalităţii (to welcome the condition of the time — cf. Henric al IV-lea, partea II, act V, scena 2) ca fiind singurul în care se poate formula adecvat drama omului. Let time shape — spune, la un moment dat, Falstaff: să lăsăm timpul să lucreze, să-şi împlinească rostul modelator; virtutea va apărea, la urmă, aşa cum a apărut prinţului Henric: nu ca împotrivire la rău, ci ca distilare a răului, ca identificare a sensului lui:

There is some soul of goodness in things evil
Would men observingly distil it out.
(În chiar cele rele e un principiu de bunătate,
Numai să ştim cum să-l extragem.)

(Henric al V-lea, act IV, scena 1)

Demonul nu va fi deci anatemizat superstiţios, ci domesticit, asimilat, ca un grai străin, ca o limbă barbară (prinţul — îi spune Warwick lui Henric al IV-lea — învaţă să-şi cunoască însoţitorii lumeşti, adică pe cei de teapa lui Falstaff, „întocmai cum înveţi un grai străin“, a strange tongue). Etica nici nu e altceva decît tocmai efortul spiritului de a învăţa limba străină a lumii, efortul seninătăţii de a înţelege lacrimile.

*

Etica nu se distinge prin aceea că anulează lumea, ci, dimpotrivă, prin faptul că dă lumii o şansă. Lumea e — ca şi Falstaff — dulce şi amară, adevărată şi falsă, vitează şi laşă. Ca şi Falstaff, e simpatică. Foarte simpatică. şi totuşi, ca şi Falstaff, e, prin definiţie, trădătoare. Numai cine ştie cît e de trădătoare se poate bucura nemărginit de farmecul ei fără margini. A da lumii o şansă înseamnă a învăţa să aştepţi, împreună cu ea, the perfectness of time, ceea ce e totuna cu a învăţa să aştepţi şi să întîlneşti sfîrşitul. Totul, într-adevăr, poate omul să preia de la zei: toată viaţa lui poate fi o imitatio deorum. Dar la misterul morţii, zeii nu au acces decît printr-o echivalentă imitatio hominum. Falstaff, oricît de viu, nu are cum înţelege viul decît privind dincolo de plafonul vieţii sale, în infiniturile lumii transcendente. Dar la moartea lui Falstaff — ca şi, în alt fel, la aceea a lui Hamlet — asistă cu siguranţă „stoluri de îngeri“ înmărmuriţi, contrariaţi, o clipă, în palida lor eternitate. Să o ascultăm pe bătrîna hangiţă din Eastcheap (Henric al V-lea, act II, scena 3): „Ah! fireşte că nu e în iad. E în sînul lui Arthur, dacă a ajuns un om vreodată pe-acolo. A avut o moarte frumoasă şi s-a stins ca un copilaş abia botezat; şi-a dat sufletul între douăsprezece şi unu, chiar cînd marea se retrăgea. Că eu dacă-l văzui mototolind cearşafurile şi jucîndu-se cu nişte flori şi zîmbind cu ochii la buricele degetelor, am socotit că nu mai e nimic de făcut; că nasul îi era ascuţit ca o pană şi tot bolborosea ceva despre lanuri înverzite. «Cum îţi merge, sir John?» zisei eu. «Ei, omule, ţine-ţi firea.» Da’ el strigă: «Doamne, Doamne, Doamne» de vreo trei-patru ori...“ (trad. Ion Vinea). Urmă răcirea progresivă a membrelor şi sfîrşitul. Totul în această

scenă e semnificativ: inocenţa copilărească recuperată fulgurant în ultimul ceas al vieţii, florile, adevărate explozii ornamentale ale lumii create, buricele degetelor, care, pentru astrologii de pe vremea lui Falstaff, întruchipau sferele planetare, premoniţia lanurilor înverzite din afara timpului şi strigătul final, legînd periferia vieţii individuale de un rost supra-individual, cu valoare de centru. Importantă e şi ora morţii lui Falstaff, consemnată cu un scrupul neaşteptat: între douăsprezece şi unu, la începutul refluxului. E vorba, se pare, de amiaza zilei (entre midi et une heure — traduce Fr.-V. Hugo). ştim, din alt pasaj, ora naşterii lui Falstaff: trei după-amiaza (Henric al IV-lea, partea II, act I, scena 2). Ne putem imagina, aşadar, viaţa eroului ca fiind cuprinsă integral în intervalul unei zile complete: naşterii postmeridiene îi urmează o viaţă petrecută, preponderent, în cursul nopţii şi un sfîrşit în apoteoză, la mijlocul zilei următoare. Falstaff e mereu în acord cu propria sa natură. Era firesc ca viaţa lui nocturnă să se încheie cu un transfer în registrul diurn. „Răsfăţat al lunii“, el se va reintegra, o dată cu refluxul, ciclului lunar, ca unul pe care miezul zilei îl ucide. Pe de altă parte, sfîrşitul său e, ca al tuturora, o răsturnare a vieţii sale: un salt anagogic, o înălţare pe axa lumii, accesibilă, de pe pămînt, ori de cîte ori soarele trece la zenit. Falstaff e salvat. Fie şi în ceasul al doisprezecelea, fie şi prin intervenţia radicală a morţii. Pentru cum a trăit, el merita, poate, surghiunul. Dar pentru cum a ştiut să moară, el merită omagiul melancolic al întregii umanităţi: Falstaff is dead / And we must earn therefore (Falstaff e mort. Se cade să-l jelim). Moartea lui Falstaff e, pentru etică, un fapt inaugural: ea îngăduie privirilor noastre să se ridice, o clipă, de la pajiştea sub-lunară a imediatului către firmamentul stelelor fixe.

NOTĂ

Clipa ca „soluţie“ a timpului e altceva decît bucuria avară a clipei contingente. Ea nu e totuna cu acel anon, anon, repetat papagaliceşte de „ospătăraşul“ Francis (Henric al IV-lea, partea I, act II, scena 4). Cînd vorbim

despre clipă, avem în vedere nu supralicitarea momentului, ci de-temporizarea lui: schema convenţională care aşază mereu prezentul în relaţie cu nostalgia zilei de ieri şi cu utopia zilei de mîine, privîndu-l, astfel, de „prezenţa“ sa (cf. sfîrşitul actului întîi din Henric al IV-lea, partea II) e anulată; ieşim din fluiditatea timpului prin „urechea de ac“ a unui instantaneu iluminativ. Savurarea clipei contingente nu duce la experienţa — fără determinaţii — a eternităţii, ci doar la entropia unei perpetuităţi cu o unică determinaţie. Diferenţa dintre cele două accepţiuni ale clipei e diferenţa — văzută de Boeţiu — între nunc stans, ca simptom al suprimării timpului, şi nunc fluens, ca închidere într-un „acum“ temporal. Fireşte, asemenea nuanţe, constituind problema-cheie a oricărui scenariu iniţiatic, sînt greu de asimilat intuitiv. Clipa adevărată (nu cea a unei simple senzaţii dilatate) e atemporală, după cum punctul e aspaţial. Cîteva sugestii, în această privinţă, ne pot veni din fizica modernă: nu există — în spaţiu — „aproape“, „departe“, „aici“, „acolo“ etc., decît din perspectiva unui subiect precis amplasat spaţial. La fel, nu există „înainte“ şi „după“, decît din punctul de vedere al cuiva riguros „situat“ temporal. Fără prezenţa unui asemenea subiect, lumea e non-locală şi non-temporală; nu implică noţiunea distanţei (spaţiale sau temporale): orice punct din spaţiu e simultan aproape şi departe (sau nu e nici una, nici alta), după cum orice moment din timp e în raport de simultaneitate cu oricare altul. Pentru un subiect care nu e amplasat spaţial şi nu e situat temporal, toate aspectele spaţiului şi timpului sînt co-prezente. Aproapele şi departele, trecutul şi viitorul se contopesc într-o omogenitate fără fragmente, discontinuităţi şi sincope. Există însă un asemenea subiect? Dacă da, el nu poate fi decît absolutul însuşi. El singur „vede“ lumea în eternitatea ei non-locală, non-circumstanţială, curăţată de falsa diversitate şi de pitorescul înşelător al istoriei. A ieşi din timp e a reuşi să contempli lumea din punctul de vedere al absolutului. Dar a ieşi din timp e a ieşi din problema eticii...

O variantă „mundană“ a ieşirii din timp este investigaţia astronomică. Prin simplul fapt de a privi cerul, astronomii sînt contemporani cu trecutul

planetei. Trecutul migrează prin spaţii, devenind mereu prezentul privirii care îl întîlneşte. Sideralitatea e expresia macrocosmică a instantaneităţii, un fel de chip material al lui nunc stans. (Vezi, pentru toate acestea, Ananda K. Coomaraswamy, Le temps et l’éternité, Paris, Dervy-Livres, 1976.)

IV

DINAMICA PRINCIPIILOR NEUTRE

Utopia maniheistă a virtuţii şi viciului • Surpriza morală • Precaritatea virtuţii ca medie între excese • O teorie a principiilor neutre • Virtutea ca bună administrare a unui principiu neutru • Exemplul blîndeţii şi al generozităţii • Codul etichetei şi codul moral • Patologia virtuţii

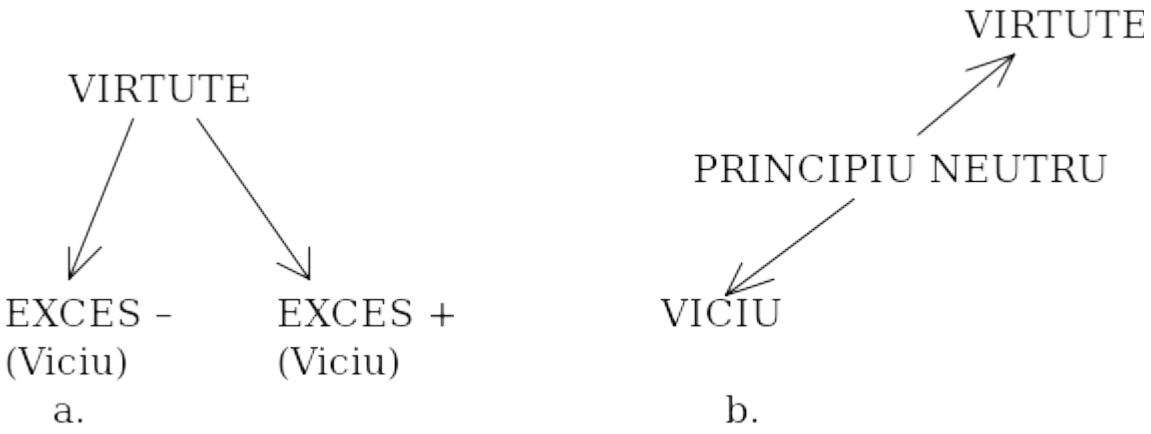
Problema morală poate fi — şi este, adeseori — eludată printr-o diafană teorie a virtuţii. Tragicul opţiunii, efortul modelării de sine, alternanţa încrederii cu dezabuzarea, a căderii cu reabilitarea — toate par să păleascâ dinaintea unei procesiuni de valori inflexibile, care dansează exemplar în faţa conştiinţelor noastre umilite. O latentă erezie maniheistă comprimă neîncetat drama imediată a vieţii, sistematizînd-o după un binom didactic: absolutismul virtuţii pe de o parte, abisul viciului pe de alta. Totul devine, astfel, neadevărat de simplu: buna vieţuire constă — din unghi etic — în practicarea virtuţii şi în anihilarea viciilor. Realitatea este însă infinit mai confuză. Ne mişcăm permanent într-un plan în care nimic de ordinul absolutului nu subzistă fără un dens halou de relativitate. Lumea e expresia aplicativă a absolutului, tentativa lui de a-şi confirma statica prin experienţa mobilităţii. Iar experienţa mobilităţii e materia tuturor relativismelor. Categorii ale practicii morale curente, virtuţile şi viciile trebuie să fie şi ele percepute în mişcarea lor vie, şi nu într-o sterilă, imuabilă abstracţiune. Virtuţile nu sînt binele însuşi, sînt manifestări ale lui, întruchipări ale binelui în teritoriul — impregnat de relativitate — al vieţii zilnice. Virtuţile şi viciile sînt fapte şi suferinţe ale binelui, la fel cum sînt culorile — după Goethe — „fapte şi suferinţe ale luminii“.

Faţă cu bogăţia — plină de neprevăzut — a lumii, uniformitatea şcolară a categoriilor morale tradiţionale ne apare ca simplificatoare. Eticul este — prin definiţie — un teritoriu al surprizei; el dovedeşte că nu numai tîlharii se pot pierde, ci şi apostolii şi că nu numai apostolii se pot mîntui, ci şi tîlharii, că alături de sfinţi se pot înălţa, uneori, prostituatele, iar alături de prostituate pot cădea sfinţii. Iov e lovit în ciuda virtuţilor sale şi vameşii sînt iertaţi, în ciuda păcatelor lor. Crima poate deveni un Damasc al înţelepciunii şi cuminţenia — o demonică mediocritate. Nimic nu e definitiv pierdut şi nimic nu e definitiv cîştigat. Într-un asemenea înfricoşat context, viciul cel mai grav e tocmai fanatismul definitivatului. Prea multa speranţă şi prea multa disperare — iată cele două feţe ale erorii morale. Cum arată — pe acest fundal — problema virtuţii?

Alcătuirea concretă a eticului ne îndreptăţeşte, credem, să afirmăm că virtuţile în varianta lor somptuară, imaculată, instalate ornamental în conştiinţa umanităţii ca armele pe o panoplie — virtuţile pure — nu există decît printr-un abuz teoretic. Mai exact, nu există virtute care să nu conţină un risc involutiv, un viciu subteran, rezultat din excesul sau din anemia ei. La fel, nu există viciu care să nu se poată răsturna în contrariul lui. Ceea ce numim, de obicei, „virtuţi“ nu sînt, de fapt, decît nişte principii neutre, nişte disponibilităţi lăuntrice nedeterminate, apte însă a căpăta o determinare morală validabilă ca virtute sau una imorală, validabilă ca viciu. Tot ceea ce numim, de obicei, virtute e, aşadar, un principiu neutru care îşi aşteaptă modelarea. Curajul, blîndeţea, generozitatea, prudenţa, cumpătarea şi celelalte nu sînt decît un posibil al virtuţii. Pentru a deveni adevărate virtuţi, ele trebuie să fie bine profesate. (Nu întîmplător, sensul presocratic al virtuţii e acela de eupraxia — acţiune bine condusă, dusă la bunul ei capăt.) Dar virtuţile pot fi prost profesate. şi atunci, alături de viciile rezultate din contrarierea (în plus sau în minus) a „virtuţii“, apar o serie de alte vicii, rezultate din însăşi substanţa ei, din manipularea ei deficientă. Definiţia aristotelică a virtuţii ca medie între două excese pare a ilustra însăşi această

elasticitate a valorii morale. Curajul e o medie între temeritate şi laşitate, blîndeţea e o medie între irascibilitate şi indiferenţă, sfiala — între timiditate şi neruşinare etc. Numai că această situare mediană a valorii sfîrşeşte prin a-i diminua vigoarea. Extremele au mult mai mult caracter, sînt mult mai precise decît media. Temeritatea are un profil uşor decupabil, ca şi laşitatea. Curajul însă, definit ca un punct de echilibru între cele două, se pierde în vag, într-o precară tehnică a dozajului sau într-un „căldicel“ fără personalitate. Aristotel însuşi observă că schema pe care a creat-o se pretează la brutale anamorfoze: privit dinspre temeritate, curajul pare laşitate, după cum privit dinspre laşitate, el pare temerar. şi apoi media nu e chiar mijloc. Curajul — pentru a rămîne la acelaşi exemplu — e mai aproape de temeritate decît de laşitate. În sfîrşit, extrema temerităţii e preferabilă aceleia a laşităţii. Încet-încet, liniile se şterg şi în locul unor repere clare apare o rumoare conceptuală difuză. Flancată de vicii, practicarea virtuţii devine o echilibristică ezitantă, o crispată suspensie în spaţiul incert dintre două pericole. Mult mai fertilă în planul acţiunii morale este înţelegerea mediei aristotelice nu ca episod pozitiv între două negaţii, ci ca principiu neutru, care poate căpăta semnul plus sau semnul minus în funcţie de mişcarea pe care i-o imprimă un subiect moral dat1. Virtutea privită ca o culme între două depresiuni e monumentală şi inabordabilă. Virtutea privită ca pozitivare a unui principiu neutru e, în schimb, un stimulent esenţial al energiei morale şi devine, ca atare, practicabilă. Spaţiul etic e spaţiul existenţial născut prin dinamica principiilor neutre. Principiul neutru e o materie morală înrudită cu habitus-ul tomist: e o orientare posibilă, o predispoziţie încă neactualizată a firii individuale. Cu deosebirea că habitus-ul implică o anumită înclinare nativă (spre bine sau rău), în timp ce principiul neutru e neutralitatea însăşi. Să luăm cîteva exemple: privit ca virtute — în sens aristotelic — curajul e excluderea a două excese contrarii: temeritatea şi laşitatea; privit ca principiu neutru, curajul e latenţa contrariilor, sursa posibilă a oricăruia din ele. Altfel

spus, virtutea e absenţa exceselor, iar principiul neutru — prezenţa lor virtuală, simultaneitatea lor. Iată expresia grafică a acestei deosebiri:



Potrivit variantei aristotelice a „modelului etic“ (a) blîndeţea, să zicem, e ceea ce se obţine păstrînd o distanţă rezonabilă între irascibilitate şi indiferenţă. Din unghiul celuilalt „model“ etic (b), blîndeţea nu e, în sine, nici bună, nici rea: e doar un principiu neutru care poate fi practicat în mod adecvat sau nu. Virtutea e buna administrare a unui principiu neutru.1 Deosebirea enormă între aceste două modele se vede limpede în clipa în care se constată că blîndeţea se poate manifesta şi ca irascibilitate şi ca indiferenţă, cu condiţia să-şi aleagă, pentru aceasta, circumstanţele potrivite. A izgoni cu biciul negustorimea din templu e un act de irascibilitate, dar de irascibilitate bine practicată. A răspunde agresiunii prin nonviolenţă e un act de voită indiferenţă, dar de indiferenţă bine practicată. Acelaşi personaj poate fi irascibil în numele blîndeţii, şi „pasiv“ tot în numele ei. Pe scurt, blîndeţea ca principiu neutru poate colora, în chip virtuos, ambele excese pe care le presupune. Cu condiţia justei alegeri a împrejurărilor. Toate celelalte virtuţi pot fi regîndite, în acelaşi mod, ca „principii neutre“. E, de pildă, nesemnificativ, din punct de vedere etic, să spui că „a fi generos“ e o virtute aşezată între „a fi zgîrcit“ şi „a fi risipitor“. Sînt momente cînd virtutea e a te cheltui fără oprelişti şi altele cînd virtutea e a acumula şi a economisi. „Materialul“ din care se constituie zgîrcenia şi risipa e un principiu neutru, nu

o virtute în sine. Virtutea poate rămîne virtute şi în unele forme de exces. Cînd e o simplă medie — ca la Aristotel — ea încetează să mai fie o categorie morală, pentru a deveni o regulă de etichetă. Morala aristotelică e, în realitate, un foarte bine articulat cod social. Nu unul etic. Căci în lume e bine să te porţi, într-adevăr, după criteriul evitării extremelor: să nu fii nici iritabil, nici placid, nici prea sperios, nici prea îndrăzneţ, nici prea darnic, nici prea hapsîn. În lumea eticului însă, această aurea mediocritas e mai curînd un semn de amorţeală decît unul de virtute. E o soluţie de minimă rezistenţă, un fel de a nu reacţiona la nimic. Comportamentul moral nu e o chestiune de dozaj, ci una de opţiune. Îngroşînd, în limite tolerabile, lucrurile, am spune că actul etic nu stă în găsirea mediei convenabile dintre excese, ci în practicarea convenabilă a excesului, în alegerea justă a excesului necesar pentru corectarea suficienţelor de tot soiul, a comodităţii, a „căldicelului“. Viciul nu este un „prea mult“, sau un „prea puţin“ al virtuţii. El nu se referă la cantitatea, ci la calitatea ei. Viciul e proasta valorificare a unui principiu neutru şi nu simpla contrazicere a unei virtuţi. Desfrîul e contrazicerea castităţii. Dar, pentru aceasta, castitatea nu e încă o virtute. E un principiu neutru care, bine practicat, conduce la virtute şi, prost practicat, la sminteală. Există înfrînări sărăcitoare, după cum există risipiri sporitoare. Viciul poate apărea deci şi la nivelul excesului prin lipsă şi la nivelul excesului prin adaos, dar şi la nivelul virtuţii înseşi ca lipsă a excesului. Se pot practica aberant toate virtuţile. Morala curentă, concentrată victorian asupra viciilor, uită adesea această secţiune a spaţiului moral pe care am putea-o numi patologia virtuţii. Înăuntrul acestei patologii, dihotomia viciu-virtute nu mai funcţionează: e nevoie de conceptul ordonator al principiilor neutre pentru a găsi mecanismul şi soluţia derivei morale: căci nu există numai deriva infernală a valorilor; există şi o derivă sublimă, un delir ascendent, simetric delirului descendent al viciului. Între păcatele coborîtoare (vicii) şi păcatele urcătoare (virtuţi prost practicate), principiile neutre sînt singurul reper cert. Bine prelucrate etic, ele devin armonie, prost prelucrate — devin dezacord.

Viciile şi virtuţile derivă din ele, în funcţie de „cheia“ în care sînt intonate. Principiile neutre scutesc virtuţile de a se pierde în griul aristotelic, îngăduindu-le să devină fierbinţi, dacă au de compensat vicii ale extremei răceli, şi glaciale, dacă au de compensat vicii ale extremei înfierbîntări. La mijloc nu e decît materia primă şi instrumentarul. Desăvîrşirea e întotdeauna o extremă, ultimul punct atins, piscul.

V

INTELIGENŢĂ ŞI TALENT MORAL

Pentru o etică circumstanţială • Critica „performanţei“ etice • Adevărul trăit ca substanţă a eticii • Virtuţile între voinţă şi intelect • Reabilitarea virtuţilor intelectuale • Talentul moral împotriva datoriei morale • Conduita paradoxală a adevăratului sfătuitor

A spune că virtuţile — în accepţiunea lor tradiţională — nu sînt decît un nume pripit dat unor calităţi încă nedeterminate etic, a spune deci că ele nu există ca valori cristaline ce trebuie exercitate pur şi simplu, ci doar ca nişte calificări posibile ale conştiinţei ce trebuie actualizate prin justa practicare a unor „principii neutre“ — poate să pară o tentativă de relativizare a virtuţilor. Ceea ce urmărim în realitate este situarea dezbaterii morale într-un teritoriu ferit de utopie şi solemnitate, un teritoriu în care aspiraţia etică e discutată circumstanţial, iar nu în vidul unei scheme apriorice. Nu de relativizare e vorba, ci de prudenţă, de nuanţare, de simţul realităţii. A postula ca ţel cumpătarea nu e, de pildă, din punctul nostru de vedere, decît un proiect abstract, încă necolorat etic. În orizontul cărei opţiuni cauţi cumpătarea şi cît firesc, cîtă armonie, cîtă graţie rezultă din practicarea ei — iată cum se pune, cu adevărat, această problemă, din perspectivă morală. De altfel, în chiar practica nemijlocită a modelării de sine nu se porneşte bine cînd se atacă direct piscul virtuţii. Începutul trebuie să se adreseze mai curînd obstacolelor care blochează drumul. Între aceste obstacole, foarte frecvent e neînţelegerea rostului propriu-zis al efortului moral, aşezarea imatură în raport cu lumea scopurilor şi a idealurilor. De aceea, înainte de a-ţi propune

să devii cumpătat, trebuie să reflectezi asupra motivaţiei deciziei tale, precum şi asupra sensului spiritual al cumpătării. Iar tehnic vorbind, nu realizezi cumpătarea instalîndu-te de-a dreptul în ea, ci evitînd necumpătarea, eliminînd condiţiile care o favorizează, rezistînd tentaţiilor centrifugale sau transfigurîndu-le.* Atacul frontal, precipitarea nepregătită spre înălţimi e în acest plan — ca şi în altele — semnul juvenilităţii, al zelului necopt, al diletantismului etic. Etica nu e o disciplină sportivă, nu vizează performanţa în sine. Acţiunea morală nu e o formă de pentatlon, care cere doar tenacitate competitivă şi investiţie energetică maximă. Acţiunea morală ţine, mai degrabă, de sfera artelor marţiale: e război, cu tot ce e implicaţie de pericol şi de strategie în experienţa războiului. Calităţile pe care o asemenea experienţă le valorifică sînt: curajul, tactul, discernămîntul, răbdarea, îndrăzneala şi chiar o anumită formă de viclenie (asupra căreia vom reveni).

Dar pentru a dizolva virtualitatea virtuţii, transformînd-o în realitate pozitivă e, mai întîi, nevoie să atingi plenitudinea unui adevăr trăit. Un adevăr, adică un spor de cunoaştere, o mai bună înţelegere a lumii. Dar un adevăr trăit, adică nu o ştiinţă neangajată, abstractă, ci una devenită crez. Nu un adevăr pe care îl ai — prin exerciţiul liber al intelectului —, ci un adevăr cu care eşti împreună, cu care te identifici: un adevăr al intelectului adus în inimă. „Raţionali — spunea Antonie cel Mare — sînt numai aceia care au sufletul raţional.“ Numai aceia deci la care facultăţile cognitive lucrează în mediul fierbinte al unei psyché devenite ea însăşi instrument de cunoaştere. Dincolo de sentimentalismul lamentabil al sufletului rămas singur şi de sterilitatea cinică a intelectului rămas singur trebuie realizată, prin urmare, raţionalitatea sufletului inteligent. Din unghiul acestei noi calităţi sufleteşti, nu ne va interesa nici o etică a cerebralităţii speculative — cum obţin filozofii —, dar nici o etică a emotivităţii decerebrate — cum obţin, uneori, religiile atinse de degenerescenţă sau o anumită eseistică literaturizantă. Etica adevărului trăit (care e un adevăr al opţiunii şi nu unul al raţionamentului) e o etică în care virtuţile intelectuale se întrepătrund cu

virtuţile morale, aşa încît nici rigoarea conceptelor să nu divagheze faţă de concretul, greu clasificabil, al vieţii, dar nici proliferarea concretului, a afectelor, a imediatului să nu întunece „dreapta cugetare“. Tindem, astfel, către o etică a luminii calde, distinctă de etica hibernală, cu lumini reci, a filozofiilor universitare.

Contribuţia elementului „cunoaştere“ — o cunoaştere care, e drept, nu e strict mentală — la alegerea unei conduite morale valabile conferă actului etic o altă iradiere decît cea comună. Căci, de obicei, actul etic e plasat la nivel volitiv, ca un rezultat al dominării de sine şi al supunerii la normă. Ceea ce primează e disciplina; nu adevărul unei doctrine, ci exactitatea unei indicaţii de comportament. Fără a pune în umbră necesitatea faptei neezitante şi a respectului faţă de legea morală, socotim totuşi că buna practicare a virtuţii nu are decît de cîştigat de pe urma reflexivităţii inteligente. Am spune chiar că cea dintîi dintre virtuţile care trebuie dobîndite e aceea a înţelegerii. Calea desăvîrşirii morale începe cu intuiţia — progresiv articulată — a unui adevăr transfigurator. Orice faptă virtuoasă se defineşte ca atare, în măsura în care se bizuie pe o teorie a perfectei ordini universale şi a rolului pe care fiinţa individuală îl are de jucat înăuntrul acestei ordini. Omul îşi află umanitatea în gestul liberei sale participări la armonia necesară a lumii. Iar etica e o metodologie a acestei participări. Pe scurt, chiar dacă eşti plin de bunăvoinţă şi de tăria voinţei, nu te poţi mişca bine într-un teritoriu a cărui alcătuire îţi scapă. Imoralitatea nu e doar consecinţa unui caracter slab, dar, adesea, şi aceea a unei minţi leneşe sau şubrede. Principiile neutre se degradează în vicii cînd sînt practicate de naturi lipsite de vlagă volitivă, dar virtuţile însele devin devieri ale virtuţii cînd sînt practicate de spirite mediocre.

În contextul eticii greceşti sau în acela al eticii medievale, n-ar fi fost nevoie să insistăm atît asupra definirii actului etic ca act de cunoaştere. Virtuţile morale erau — în ambele cazuri — dublate de severe virtuţi intelectuale. Iar dintre virtuţile „cardinale“, numai trei erau propriu-zis

„morale“ (Cumpătarea, Curajul, Dreptatea), pentru ca cea de-a patra — Înţelepciunea (sau Prudenţa, phrónesis) — să aducă în discuţie o facultate din speţa intelectului. Această a patra virtute era reperul, grila de control, ordonatorul legitim al celorlalte. Fapta morală fiind, necesarmente, expresia unei deliberări, a unei cîntăriri prealabile a lucrurilor, ea depindea, într-o foarte mare măsură, de puterea de judecată a făptuitorului. Era firesc, prin urmare, ca practicarea virtuţilor să aibă nevoie de elaborarea masivă a inteligenţei, fără de care justa lor cumpănă ar fi fost în pericol. A nu avansa în cunoaştere fără cortegiul însoţitor al moralităţii, dar a nu acţiona etic fără instrumentarul corectiv al cunoaşterii — acesta e principiul eticii prerenascentiste. În lumea modernă însă aproape nimeni nu mai asociază conceptul virtuţii cu acela al inteligenţei. Aproape nimeni nu mai vorbeşte despre „virtuţi intelectuale“; dimpotrivă, sînt curente rechizitoriile proferate — din unghiul virtuţii — la adresa îndeletnicirilor strict „contemplative“. Cîtă vreme aceste rechizitorii atrag atenţia asupra tendinţei de a neglija orice rigoare comportamentală de dragul unui efort cognitiv practicat în sine, cu o oarbă hărnicie mentală, ele sînt, desigur, îndreptăţite. Dar, de regulă, se merge mult mai departe: se aruncă asupra cunoaşterii în general un impur voal de mefienţă şi se amendează cu încăpăţînare îndrăznelile ei, presupuse a fi erezii latente. Intelectul devine — din virtute — un soi de păcat, iar reflexivitatea e luată drept pură aroganţă. Pe scurt, exaltării luciferice a gîndirii iresponsabile i se răspunde cu fanatismul rîvnei nereflectate. Gîndirii fără criterii îi sînt preferate criteriile fără gîndire, ca şi cum soluţia oricărei crize morale ar fi o culpabilizare sistematică a inteligenţei.

Sînt însă împrejurări în care nici verticalitatea virtuţii, nici înălţimea inteligenţei nu sînt suficiente pentru a traversa corect un impas existenţial. E nevoie de o calitate suplimentară, pe care, în lipsa unui alt termen, o vom numi talent moral. E acea calitate a cărei insuficienţă face ca „ireproşabilul“ să nu fie întotdeauna o categorie etică pozitivă. Poţi asculta de toate normele etice, poţi îndeplini — cu inteligenţă — ritualul cuminţeniei morale curente şi

să rămîi totuşi la periferia eticului sau abia în zonele lui inferioare. Cultivarea virtuţilor are nevoie de har, de inspiraţie, de o înzestrare specifică, asemănătoare înzestrării artistice. Numai absenţa acestei înzestrări face posibilă — şi, de altfel, necesară — morala, de tip kantian, a datoriei. Morala datoriei e un schematism etic, de care au nevoie firile fără dotaţie etică pentru a funcţiona cît de cît onorabil. Cînd nu iubeşti în mod spontan binele, ţi se cere, măcar, să-l respecţi. Cînd talentul nu te ajută să găseşti expresia optimală a conduitei într-o situaţie dată, ţi se oferă reţetarul ei. Simţul datoriei e formula de minimă rezistenţă a faptei morale: te porţi cum trebuie nu pentru că ştii de ce, ci pentru că aşa se cade; pentru că „e de datoria ta să o faci“, conform unui cod pre-judecat, pe care nu reuşeşti să-l interiorizezi decît pe calea supunerii. Iradierea unui fapt pornit din simplă datorie, faţă de aceea a unui fapt hrănit de vocaţie etică, e de o caracteristică răceală. Un sec halou de indiferenţă înconjoară gestul îndeplinit din zel disciplinar, în vreme ce acelaşi gest îndeplinit cu entuziasmul unei dedicaţii morale libere e cald pînă la incandescenţă. Morala datoriei e morală de stil grafic, linearitate monotonă, suprafaţă morală. Morala vocaţiei, a iubirii, a talentului moral e — prin contrast — aducătoare de spaţiu şi de culoare: e o morală în acelaşi timp picturală şi plastică, o morală de armonii riscante dar vii, o plină de virtuozitate alternanţă de clar şi obscur, de vervă strălucitoare şi densitate mată, de cuminţenie şi temeritate.

Precizia, aproape mecanică, a unei morale a datoriei e valabilă cîtă vreme între inventarul normelor ei şi evantaiul situaţiilor de viaţă posibile e o perfectă simetrie. Dar de îndată ce această simetrie se dezechilibrează în favoarea vieţii (ceea ce e, mai întotdeauna, cazul) normele datoriei devin inutilizabile. şi atunci abia îşi dovedeşte rostul fantezia morală (concept care a circulat, la un moment dat, în mediul german al sfîrşitului de secol XIX) şi talentul moral. Talentul moral e capacitatea de a transforma interdicţia etică în comportament liber, dar adecvat. E trecerea de la negativitatea strictă a decalogului (ce să nu faci!) la actul etic afirmativ, adaptat unor împrejurări

particulare. Talentul moral e abilitatea de a valorifica „dinamica principiilor neutre“ în contextul, infinit variabil, al dezbaterii morale cotidiene. A avea talent moral e a avea intuiţia concretului etic, distinct de validitatea generică a legilor: a trăda, eventual, litera legii, pentru a rămîne credincios spiritului ei. Reacţia la imediat a naturii etice lipsite de talent moral e, întrucîtva, stereotipă: la o anumită problemă, ea nu poate avea decît un singur răspuns, indiferent de circumstanţele specifice în care ea se pune. Cel dotat cu fantezie şi cu talent moral va reuşi să găsească aceleiaşi probleme nenumărate tipuri de soluţii, în funcţie de determinările ei individuale. Se poate întîmpla, de pildă, ca acelaşi om să recomande semenilor săi exerciţii de conduită nu numai diferite, dar chiar contrare: el poate îndemna la moderaţie într-un caz, la intensitate într-altul; într-o anumită ambianţă, el poate vorbi despre lăcomie ca despre viciul suprem, în alta ca despre unul secund şi neglijabil. „Viclenia“ (amintită la începutul acestui text) de a muta — după o superioară strategie — accentele de pe un principiu etic pe altul, ştiinţa subtilă de a exalta, cînd e cazul, o anumită regiune a eticului, adumbrind alta, pentru ca apoi, în alt context, şi dinaintea altui auditoriu, să adumbreşti ceea ce exaltaseşi şi să exalţi ceea ce adumbriseşi — toate acestea pot fi altceva decît inconsecvenţă sau oportunism etic. Pot fi talent moral în acţiune. Din această perspectivă, pentru a sfătui pe cineva în mod fericit, trebuie să evoluezi imprevizibil pe o uriaşă claviatură de posibilităţi, ţinînd mereu seamă de irepetabilul cazului pe care îl ai dinainte. Un bun sfătuitor e cel care vorbeşte desfrînatului despre abstinenţă cu acelaşi tact cu care vorbeşte celui ne-simţitor şi acru despre plăceri. Un bun sfătuitor nu are convingeri normative imuabile: el răspunde întotdeauna potrivit cu chipul celui care întreabă. El are talentul de a alege tonul, teza şi argumentul cu cele mai multe şanse de pătrundere în intimitatea celuilalt: el va fi succesiv obtuz şi plin de umor, drastic şi tolerant, tenace, neglijent, naiv, locvace, tăcut, tandru, sîngeros, precaut, temerar, pătimaş şi abstras, complice şi inflexibil, tatonant, categoric, discret, indiscret, logic, delirant, glumeţ cu cele

grave şi grav cu cele frivole, „înţelept ca şerpii“ şi „curat ca porumbeii“. Iar arătătorul său nu se va înălţa niciodată pedant dinaintea oamenilor, arătînd spre ceruri nemiloase, sau — şi mai rău — spre propria sa, uscată şi falsă, exemplaritate.

Excurs 1

TALENT ŞI ÎNŢELEPCIUNE

În toate privinţele — fie că e vorba de exerciţiul gîndirii, de experienţa curentă a vieţii, de o decizie a voinţei sau de opţiunile afectivităţii — criza malefică, „răul," se manifestă ca patologie a discernămîntului: începi să vezi deosebiri acolo unde esenţiale sînt asemănările şi începi să vezi continuităţi acolo unde esenţială e discontinuitatea, ruptura. A dezbina mental ceea ce — prin natură — ţine laolaltă şi a omogeniza ceea ce — prin natură — e distinct, iată devierile posibile ale discernămîntului bolnav. El va ajunge, de pildă, să diferenţieze pedant, cu o neinhibată vervă analitică, feluritele specii ale binelui, dar va descoperi tranziţii subtile, coerenţe ascunse, înrudiri amăgitoare (şi justificative) între bine şi rău. Discernămîntul bolnav conciliază teritorii ireconciliabile şi spulberă unitatea ori de cîte ori o întîlneşte.

Nu avem definiţii ultime pentru „talent" şi pentru „înţelepciune". şi, de altfel, nu e sigur că ştiind definiţia lucrurilor ştim lucrurile însele. Dar e un fapt că, în lumea culturii, talentul şi înţelepciunea — sau ceea ce subînţelegem prin ele — au sfîrşit prin a căpăta o nelegitimă autonomie reciprocă. Înţelepciunea se simte periclitată de graţia nonşalantă a talentului, talentul se simte incomodat de criteriile rigide ale înţelepciunii. Au apărut, cu alte cuvinte, două categorii umane care găsesc incompatibilitate acolo unde ar trebui să fie armonie complementară: avem, pe de o parte, înţeleptul acru, care vede în înzestrarea artistică o ispită, un risc de „îndrăcire", o înclinaţie (vinovată) de a muta accentul de pe adevărat şi grav pe „bine ticluit" şi frivol; şi avem, pe de altă parte, omul de talent, care tratează rigorile sapienţiale drept îngrădire a propriei libertăţi, drept „moarte termică" a entuziasmului şi a frumuseţii. Există, într-adevăr, riscul ca talentul să întoarcă spatele înţelepciunii, adormind în vidul degustării de sine, iar înţelepciunea să-şi piardă seducţia, să renunţe la expresivitate, pentru a se îndepărta — mereu

mai palidă — de patosul lumii. Realitatea acestei situaţii e de necontestat; ceea ce putem pune în discuţie e normalitatea ei. Or, nu e normal ca talentul şi înţelepciunea să intre în disjuncţie. Talentul care nu e orientat spre înţelepciune nu e talent adevărat, ci o minoră jubilaţie ornamentală. Înţelepciunea care nu ştie să farmece şi să convingă nu e înţelepciune adevărată, ci suficienţă dogmatică, cod abstract de prescripţii fără vlagă.

Dar de ce, în definitiv, ar avea talentul nevoie să fie orientat către altceva decît către propria sa splendoare, şi de ce înţelepciunea, prin definiţie autarhică, sferică, îndestulată, ar avea nevoie de fastul unor manevre electorale? Pentru că talentul nu e decît unealtă pură şi, ca atare, nu are sens decît dacă trece proba „funcţionalităţii“; şi pentru că înţelepciunea are — între notele desăvîrşirii sale — pe aceea a generozităţii, a deschiderii, salvatoare, spre ceilalţi. Talentul are nevoie de finalitate, iar înţelepciunea are nevoie de instrumentar. Există un ridicol al talentului gol, al muşchiulaturii nelucrătoare, după cum există o tristeţe a înţelepciunii care nu comunică şi nu contaminează. De o parte seducţie fără obiect, persuasiune fără substanţă, de cealaltă adevăr fără strălucire, didacticism obosit, sentinţă seacă, sufocată de plictiseală. Fireşte, nu se întîmplă aşa întotdeauna: talentul ştie, uneori, să slujească, iar înţelepciunea găseşte încă resurse de a cuceri.

Pentru a sluji, talentul trebuie să-şi amintească despre sine cîteva date elementare, cîteva platitudini: mai întîi, să reînveţe sfiala. Talentul nu e un merit, ci un dar inexplicabil, care trebuie onorat. şi e de neînţeles cum putem distribui constatarea obiectivă a talentului ca pe o „decoraţie“, ca pe un omagiu, de care cel omagiat se simte, pe deasupra, mîndru. E ca şi cum ai felicita pe cineva că are ochi albaştri. Talentul nu e achiziţie trudnică, beneficiu răscumpărat prin cine ştie ce virtuţi: e natură privilegiată, credit în alb, cadou căpătat — prin miracol genetic — chiar de ziua naşterii. Talentul e un talant care nu-ţi aparţine şi în raport cu care poţi deveni merituos numai

cu condiţia să-l multiplici. El e admirabil, desigur, cum admirabili sînt şi ochii albaştri. Dar admiraţia şi lauda nu sînt totuna şi nu convin, în mod necesar, aceluiaşi obiect. Admiraţia se adresează, de pildă, Capelei Medici, pe cînd lauda îi revine lui Michelangelo. Admirăm frumuseţea lumii, dar nu putem lăuda lumea pentru frumuseţea ei. La fel, admirăm talentul, dar nu-l lăudăm pe cel talentat ca pe un individ meritoriu, deţinînd de drept ceea ce deţine. Retorica latină ştia asta cînd folosea, pentru a indica talentul, termenul ingenium. Compus din in şi gigno (a naşte, a produce), el desemnează strict „în-născutul“: o abilitate naturală, o capacitate nativă, un simplu „fel de a fi“. Ca fel de a fi, ingenium-ul latin se apropie de unul din sensurile éthos-ului grecesc, cel referitor la o pasivă pre-dispoziţie. Dar se întîmplă chiar ca, la Cicero şi Quintilian — ca şi la tîrziul Isidor din Sevilla —, ingenium să fie dacă nu o traducere, măcar o echivalenţă plauzibilă a grecescului phy´sis (natură), de vreme ce triada clasică ingenium, disciplina et usus (la Isidor: natura, doctrina, usus) pare a reproduce teoria lui Protagoras (secolul al V-lea a.Chr.) despre phy´sis, epistéme, áskesis — cele trei „calificări“ necesare oricărei întreprinderi reuşite (v. J.J. Pollitt, The Ancient View of Greek Art: Criticism, History and Terminology, Yale Univ. Press, 1974, pp. 382–389). Din chiar aceste triade rezultă că ingenium-ul singur e insuficient: el nu e decît o posibilitate care, pentru a se actualiza, are nevoie de adaosul exersării asidue şi de corolarul unui adevăr bine asimilat. Abia prin exerciţiu (áskesis), talentul (ingenium) devine facilitas, uşurinţă, fluenţă. „Facilitatea“ e, în acest caz, mai mult decît talentul, căci se obţine prin efort repetat, prin vocaliză, prin administrarea harnică a înzestrării native. Pentru facilitas poţi lăuda un artist. Pentru talent, nu încă. Dar lăudabil cu adevărat, artistul nu devine înainte de a da dexterităţii sale o direcţie, o orientare doctrinară. Talentului (ingenium) trebuie să i se adauge „învăţătura“ (traditio) — va proclama întregul Ev Mediu pînă la Cennino Cennini. Ars sine scientia nihil est. Aptitudinea artistică, va spune la rîndul lui Dürer, nu e decît können, putinţă. Putinţa (latentă) devine putere (Gewalt) abia prin exercitarea ei constantă (Brauch) şi prin „idee

lăuntrică“. Talentul deplin nu e niciodată, pentru un mare artist, o facultate solitară, izolată de sfera cunoaşterii, a unei angajări spirituale solide. Talentul deplin e înţelepciune în act. „Unii — observă Erasmus, într-o pagină celebră — nu au vrut să numească artă, ci înţelepciune darul de a vorbi frumos. Cicero însuşi, în dialogurile sale, definea în chip elegant elocinţa drept înţelepciune bogat vorbitoare. Care este izvorul elocinţei ciceroniene? Sufletul instruit din belşug prin cunoaşterea variată a tuturor lucrurilor [...] La aceasta se adaugă bunul-simţ firesc, înţelepciunea şi prudenţa (consilium)... Mai întîi trebuie să avem grijă cum gîndim şi apoi să ne potrivim cuvintele cu raţionamentele şi nu invers.“ Şi totuşi „potrivirea cuvintelor“, ca şi aceea a culorilor sau a sunetelor, a evoluat, de la o vreme, către o riscantă „specializare“. Iar cînd talentul se desparte de cunoaştere, arta alunecă în artizanat. Artistul devine un meşteşugar oarecare, lipsit însă de nobila umilitate a meşteşugului. El îşi ia „darul“ congenital drept un pedigree de elită şi se mulţumeşte să-l expună, feminoid, la cerere, ca pe un veşmînt de paradă. Talentul lipsit de convingeri şi de preocupări înalte, talentul care poate spune orice pentru că nu are nimic de spus e — în artă — ceea ce e sofistica în filozofie: o euforie de nestăpînit a mijloacelor. Cu o asemenea nătîngă euforie se răfuieşte Socrate încă de la începutul procesului său: „Vă jur pe Zeus, cetăţeni ai Atenei, că nu veţi auzi vorbe înfrumuseţate şi împodobite cu întorsături meşteşugite şi cuvinte alese [...] Bine mi-ar sta, la anii mei, să vin în faţa voastră cu vorbe ticluite, ca un tinerel“ (Apologia, 17 b-c). Talentul fără dragoste de adevăr, talentul neînţelept, narcisiac, decorativ, talentul în sine e — pare să creadă Socrate — o formă a juvenilităţii, o dovadă de imaturitate. Oarecum scuzabil în anii debutului, cînd descoperi ce poţi, fără să ştii ce vrei, el e de netolerat cînd supravieţuieşte propriei sale vîrste.

Dacă însă înţelepciunea are dreptul să excomunice talentul ne-direcţionat, lovit de beţia mulţumirii de sine, talentul are şi el — din cînd în cînd — motive să pună în discuţie înţelepciunea inexpresivă, cea pentru care

adevărul e neapărat morocănos şi „intranzitiv“, uscat pînă la nearticulare, mai curînd fioros decît atrăgător, pe scurt, baricadat între tăceri precaute, umilităţi solemne şi murmure sibilinice. E la fel de grav cînd adevărul îşi pierde farmecul, cînd desfăşurarea lui e lipsită de graţie, pe cît este de grav cînd neadevărul se arată cuceritor, sau cînd simpla jonglerie formală are succes...

Prin „înţelepciune“ nu înţelegem, aici, performanţa singuratică şi anonimă a acelora care iau absolutul pe cont propriu şi se războiesc — în intimitate — cu imperfecţiunea lor şi a lumii. Înţelepciunea anahoretului e dincolo de comentariu şi dincolo de orice exigenţe lumeşti. Ceea ce avem în vedere e însă înţelepciunea care acceptă condiţia comunităţii mundane şi de care comunitatea are nevoie: înţelepciunea care vrea să iradieze nu prin simplă prezenţă, ci prin discurs şi prin acţiune publică. Aceasta nu poate arbora abstragerea anahorezei fără a se contrazice pe sine. Eficacitatea comunitară nu se poate obţine fără colaborarea inteligenţei ştiutoare, a construcţiei angajate, a formulării memorabile. Înţelepciunea care se adresează oamenilor are nevoie de talent, de strategia discretă dar consecventă a unei permanente captatio: ea trebuie să slujească evidenţa prin ingeniozitate, să fie capabilă a desfăşura ample armate ale seducţiei. Cînd răul — ca neînţelepciune — ştie să fie tentant, cu atît mai tentantă trebuie să fie înţelepciunea; ea va opune deci ispitei corupătoare o la fel de vie ispită a recuperării. Talentul nu e nicăieri mai bine plasat decît în perimetrul înţelepciunii şi, într-un anumit sens, înţelepciunea nici nu e decît un bun amplasament al talentului, al darurilor înnăscute. Nu e de mirare, atunci, că în limba veche a Greciei, cea în care discernămîntul bolnav de mai tîrziu nu operase încă, sophia şi téchne, înţelepciunea şi arta (în sens larg), erau strîns înrudite. Homer nu ezită să definească, la un moment dat, îndemînarea dulgherului drept sophia. Iar Aristotel, în Etica nicomahică — încă pomeneşte această accepţiune a termenului („reuşită supremă într-o artă particulară“), adumbrită ulterior. Căci abia după ce téchne a fost net

separată de epistéme (cunoaştere, ştiinţă), sophia a început să fie trecută în registrul celei de-a doua, mai curînd decît în acela — mai modest — al celei dintîi. Înţelepciunea (sophia) a evoluat, astfel, tot mai hotărît, către sublimitate olimpiană, lăsînd pămîntenilor doar exerciţiul substitutiv al philo-sophiei sau al unor virtuţi mai aplicate, de tip phrónesis sau sophrosy´ne. Abia în amurgul antichităţii s-a putut recupera — în chip violent şi misterios — corporalitatea, imediateţea sophiei. Cu alte cuvinte, abia atunci înţelepciunea a înţeles să coboare în carnea istoriei, refuzînd a mai defila mustrător, pe un cer distant, inaccesibil. Întrupată, cufundată adică în propria sa antiteză, înţelepciunea a ales să ajute prin participare, iar nu printr-o statică emulaţie. În acest context, talentul (ca aptitudine de a seduce) poate apărea drept tentativa înţelepciunii de a străpunge carcasa opacă, nesimţitoare, a unei umanităţi pe care adevărul enunţat monodic nu o mai convinge. Talentul bine folosit e o adaptare a transcendenţei la frontul dificil, la harţa confuză a imanentului: e un narcotic, un euforizant, anestezicul sub care se poate administra leacul înţelepciunii. Talentul e privilegiul minim, arma strict necesară a înţelepciunii care vrea să convertească lumea: e trupul ei (al înţelepciunii), după cum înţelepciunea e însufleţirea lui.

Dacă ar fi să definim rapid şi nepretenţios înţelepciunea, am spune că ea e expresia supremă a sănătăţii, adăugînd — pe urmele lui Socrate din Charmides — că sănătatea adevărată e rezultatul unei perfecte acomodări între spirit şi corp. Înţelepciunea e, prin urmare, o virtute a integralităţii: e capacitatea spiritului de a locui clipă de clipă fiecare parte a corpului şi disponibilitatea corpului de a se lăsa locuit — fără intermitenţă — de un principiu superior. Perfecta coerenţă şi ierarhie între registrele distincte ale fiinţei, aceasta e sănătatea pe care o numim înţelepciune. Pentru a o întreţine — spune Socrate, în dialogul amintit — trebuie procedat de sus în jos, de la suflet spre corp, de la întreg la parte. „Iar sufletul se îngrijeşte cu anume descîntece (epodai) şi descîntecele acestea nu sînt altceva decît rostirile frumoase. Din asemenea rostiri se iscă în suflete înţelepciunea; iar o

dată ce aceasta iese la iveală şi stăruie în noi, îi e lesne să deschidă calea sănătăţii şi către cap şi către trupul tot“ (Charmides, 157 a fine). Rareori s-a scris mai convingător despre forţa vindecătoare a frumuseţii şi despre magia latentă a înţelepciunii. Platon spune în cuvinte puţine ceea ce multele noastre pagini încearcă, greoi, să aproximeze: talentul nu e înţelept decît dacă ştie să vindece, iar înţelepciunea nu e eficientă decît dacă ştie să descînte... Înţelepciunea e ţinta, talentul e măiestria tragerii cu arcul. şi dacă uneori se întîmplă ca dinaintea ţintei să nu se aşeze nici un arcaş, după cum alteori se întîmplă ca, aplecat asupra arcului întins, arcaşul să nu mai vadă ţinta, de vină e discernămîntul acela bolnav care vede asemănări acolo unde esenţiale sînt deosebirile şi se încăpăţînează a dezbina ceea ce e făcut să ţină laolaltă.

Excurs 2

SENSUL CULTURII ÎN LUMEA CONTEMPORANĂ*

Subiectul pe care l-am ales e atît de pretenţios şi de cuprinzător, încît nu pot spera să-l acopăr singur cum se cuvine. Pot spera doar să rezolv lucrurile nu venind cu un răspuns, ci punînd justa întrebare. S-ar putea ca aceasta să fie condiţia contemporană a oricărui intelectual, dacă nu condiţia intelectualului dintotdeauna: a formula întrebările optime, în nădejdea că buna lor formulare echivalează cu un răspuns.

Vreau deci să supun reflecţiei dumneavoastră problema culturii în genere şi a sensului culturii în epoca noastră. În sine, această problemă nu e o problemă „culturală“, căci o dată ce te socoteşti „om de cultură“ întrebarea care se pune e cum să trăieşti cu o asemenea calitate, ce statut existenţial poţi căpăta ca „om de cultură“, cum te vei mişca în lumea ta ca purtător al acestei etichete. Ne vom întreba, cu alte cuvinte — pe urmele lui Montesquieu care, ca european, se mira, cu veacuri în urmă, „cum poate cineva să fie persan“ —, ne vom întreba, aşadar, cum poate cineva să fie om de cultură. Nu a ajuns cumva cultura să fie un soi de Asie a lumii contemporane, un univers exotic, greu de transferat în viaţa zilnică?

Cum poate cineva să fie om de cultură astăzi?

Întrebarea pleacă, desigur, dintr-o insatisfacţie latentă, din sentimentul că e foarte greu, că e, uneori, imposibil să fii om de cultură, mai exact, că din valorile culturii nu poţi extrage suficiente forţe, suficientă doctrină ca să poţi face faţă onorabil situaţiilor curente de viaţă şi cu atît mai puţin unor situaţii limită.

Două lucruri am putut constata — ca şi dumneavoastră probabil — de-a lungul vremii: mai întîi, se întîmplă ca, în situaţiile-limită, cultura să nu te ajute: treci printr-un moment greu şi te trezeşti că tot ce ai citit nu poate să-ţi ofere nici o proptea, că lecturile tale devin pură bibliografie, raft plin de cărţi

fără nici o eficacitate existenţială: nu te poţi sprijini pe nici un autor. Simţi nevoia unei alte instanţe care să te susţină; simţi nevoia să-ţi extragi dintr-un alt domeniu chiar şi energia de a continua să faci cultură. Există, prin urmare, o precaritate a culturii în faţa situaţiilor-limită. Cînd am venit încoace*, mi-am dat întîlnire, în Gara de Nord, cu prietenii cu care am călătorit împreună. O gară aglomerată e un loc foarte bun pentru a medita la problema culturii. Instinctul vital brut, urgenţa imediatului sînt mai prezente acolo ca nicăieri. Într-un asemenea loc, îţi poţi da foarte bine seama ce şubredă e cultura, ce diafană — în sens prost — poate să apară ea, în contrast cu vitalitatea gregară a unui peron plin, pe care se agită patetic, purtaţi de nevoi acute, sute de oameni cu ochii la ceas şi la bagaje... Sigur, te poţi consola spunîndu-ţi că, lipsită de orice şansă în imediat, cultura cîştigă bătălii pe termen mai lung: că ea are şanse absolute numai în perimetrul Absolutului; pînă la urmă însă această consolare se dovedeşte ea însăşi descurajantă.

Al doilea lucru pe care — ca şi dumneavoastră probabil — l-am constatat în timp e, poate, şi mai grav: cultura nu presupune, în mod necesar, rigoare morală; din cultură nu se poate deduce un cod moral. Întîlnim, de aceea, din păcate, nenumăraţi oameni de cultură admirabili prin cunoştinţele lor, dar pe care, omeneşte vorbind, nu dai doi bani: e plină lumea de lepre cultivate, de cărturari insalubri, de autorităţi „intelectuale“ lipsite de orice autoritate morală. Dacă aşa stau lucrurile — şi aşa stau! — atunci cultura se face vinovată de a-ţi da o prea mare libertate: libertatea de a te ocupa de orice, în orice condiţii.

Ei bine, dacă un sprijin concret nu e de aşteptat de la cultură, după cum nu e de aşteptat de la ea o dogmă morală, care sînt atunci beneficiile ei, care îi e rostul? E o întrebare pe care mi-o pun necontenit, pe care — cu cîţiva prieteni — am întors-o pe toate părţile — aşa cum veţi fi făcut în repetate rînduri şi dumneavoastră. Odată, am discutat pe această temă cu Constantin Noica. Am să rezum, în continuare, opiniile lui, îngăduindu-mi să mă distanţez de ele acolo unde mă simt în stare; aceasta nu pentru că îmi pot permite să

polemizez cu Noica, ci pentru că el reprezintă în asemenea măsură cultura însăşi, încît cineva care trăieşte o criză a culturii intră automat, la un moment dat, într-o divergenţă cu Constantin Noica.

Am întrebat deci: cum poate cineva să fie om de cultură? Noica a avut următoarele răspunsuri. A zis aşa: sînt cel puţin patru motive pentru care merită să faci cultură, pentru care cultura are dreptul a fi socotită o valoare supremă, singura pe care te poţi sprijini într-o viaţă de om:

1. Întîi — spunea Noica — cultura este singura sursă certă a unei bucurii permanente. Dacă există un teritoriu al lumii în care poţi cunoaşte deplinătatea bucuriei, acest teritoriu nu poate fi decît cultura. Fireşte, bucuria e altceva decît plăcerea; spre deosebire de aceasta din urmă, ea poate prelua şi tristeţile omului, salvîndu-le din perspectiva spiritului. Cultura salvează totul prin comentariu. Pînă şi bucuriile senzoriale sînt bucurii în măsura în care sfîrşesc în contemplativitatea comentariului, trecînd, astfel, într-o condiţie suprasenzorială. Cultura e deci o satisfacţie perpetuă, fără riscuri, fără dezamăgiri, o satisfacţie pe care o poţi avea fără să depinzi de alţii.

Două obiecţii se pot face acestei frumoase definiţii: mai întîi, bucuria culturii culminează, uneori, cu o obnubilantă euforie a culturii, iar această euforie e periculoasă în măsura în care te pune în disonanţă cu imediatul, te face neatent la dramele proximităţii. Divagaţia (sau evaziunea) culturală e unul din riscurile culturii prost practicate, e, nu o dată, ridicolul şi stridenţa ei. Apoi, există oameni care nu au „organul“ bucuriei, oameni structuralmente incapabili să identifice sensul vieţii cu experimentarea neîntreruptă a bucuriei, şi numai a ei. Nu e un lucru dovedit că rostul omului e să apară în scenă, să tragă un zîmbet satisfăcut şi să se retragă, apoi, mulţumit, în neantul din care a venit. Bucuria, bucuria pură şi simplă, poate fi bună, poate fi dezirabilă, dar nu e singurul conţinut de viaţă posibil şi, în nici un caz, nu e neapărat cel mai nobil.

2. Cultura — spunea în continuare Noica — e adevărata formă de maturitate a spiritului. Ea scoate lumea din minoratul care o ameninţă uneori,

învestind totul, prin simplă atingere, cu propria ei splendoare. Cultura e un fel de a răspunde de tot, un fel de a da socoteală de oameni, de împrejurări, de cărţi, de istorie, pe scurt, un fel de a aduce totul într-o ordine mai înaltă. Cultura trage totul în sus, salvează — cu graţie — aparenţele. Expresia asta — „a salva aparenţele“ — a apărut în literatura platoniciană cu sensul de „a găsi justificarea aparenţelor“. În sine, aparenţele par inconsistente şi atunci, ca să le „salvezi“, ca să le faci să persiste, să-şi dezvăluie rostul, trebuie să le aşezi într-o ierarhie justificativă. Asta face cultura cu tot ce există: ea nu lasă nimic în platitudinea în care se află în mod obişnuit, ci mută totul într-o geografie mai pură.

Nu cumva însă ea mută adesea lucrurile din firescul lor? Nu aduce ea în lume prea multă mediere?

3. Cultura mai este — spunea Noica mai departe — singurul loc în care libertatea e la ea acasă. Cultura e instanţa funciarmente eliberatoare. Ea îţi dă toate dezlegările. Dar — am văzut-o deja — inflaţia aceasta a libertăţii poate fi o capcană. Ea echivalează cu suspensia rigorii morale şi, la limită, cu dezordinea etică. Ca şi sănătatea biologică, libertatea nu e un „în sine“; e o valoare relativă, un instrument care îşi dovedeşte îndreptăţirea numai prin scopul pe care e pus să-l slujească. Libertatea se justifică prin orientarea ce i se dă. Or, dacă e adevărat că prin cultură ieşi de sub tot soiul de determinări stînjenitoare, reuşind a te mişca liber înlăuntrul lumii tale de cărţi şi de idei, nu e mai puţin adevărat că universul culturii — asigurînd fastul libertăţii — nu îi garantează buna orientare. Eşti pus, cu alte cuvinte, în posesia unui magnific instrument, dar nu ştii întotdeauna bine ce să faci cu el.

4. În sfîrşit, ultimul lucru pe care îl spunea — în această privinţă — Noica şi cu care nu putem fi decît de acord e că disciplina culturii e o formă foarte eficientă de igienă a spiritului. Aşa cum există o igienă pentru corp, o „spălare“ elementară care ţine de civilizaţie, există şi o igienă pentru minte, care este cultura. Un om necultivat e un om nespălat, un om lipsit de condiţia

minimală a mişcării lui în social. Omul e dator să treacă prin curăţirea oferită de cultură, dacă vrea să-şi onoreze umanitatea.

La aceste patru motivaţii, Noica a adăugat, cu alt prilej, trei codicile. Mai e ceva — spunea el: cultura face să primeze posibilul asupra realului. Nu eşti mulţumit cu realul, plonjezi în posibil şi intri în ordine. Se conturează astfel tema culturii consolatoare şi m-am mirat s-o văd formulată tocmai de Noica, fiindcă atunci cînd e vorba de filozofie, el nu suportă tonul şi problematica consolării. Ca şi Hegel, Noica nu îngăduie speculativului să alunece spre „edificator“. Cultura o face însă şi — de data aceasta — Noica pare să vadă în „alunecarea“ cu pricina o calitate. E drept că multe personaje importante ale culturii europene au practicat cultura ca pe o formă de compensare. şi rămîne să ne întrebăm dacă poţi face bine un lucru pornind de la o insuficienţă. Mulţi oameni de cultură ai Europei sînt oameni care au ales cultura dintr-o carenţă vitală. E ceea ce Noica însuşi numea odată „cultura de tip esopic“: indivizi cu un defect constitutiv sau altul se refugiază între cărţi, incapabili de trăire deplină: rezultă o cultură resentimentară sau, în orice caz, o cultură de evaziune.

Încă ceva — continua Noica: cultura e singura zonă a cunoaşterii contemporane în care te poţi baricada împotriva matematicilor care cuceresc totul. Cultura face posibilă, încă, rezistenţa la matematici. Matematicile sînt foarte bune, dar nu pot explica (şi nici nu şi-o propun) individualul. Or, cultura dă socoteală de individual, iar pe linia aceasta ea poate furniza încă lumii moderne o „mathesis“ nematematică, o cunoaştere nematematică.

Surprinzător este însă al treilea codicil al lui Noica: cultura e singurul teritoriu în cuprinsul căruia te poţi baricada împotriva iubirii! Iubirea e o temă care te urmăreşte pretutindeni în viaţă; doar blindat în spaţiul culturii poţi avea aerul că o eludezi, că o poţi uita. Există, într-adevăr, forme de cultură care suferă de o anumită glacialitate. Cultura se poate face la temperaturi scăzute, cu briciul unei minţi reci, străine de orice patos. Există un limfatism implicit al omului de cultură, o scădere de potenţial care-l face să poată

amîna indefinit experienţele esenţiale ale vieţii. De-aici şi incapacitatea culturii de a statua o morală: o morală nu e posibilă decît ca dedusă dintr-o experienţă a iubirii, dintr-o angajare, din aderenţa la un crez, la o doctrină, la un om, la un zeu.

Din tot ce am spus pînă acum rămîne, cred, în picioare o rezervă de principiu faţă de cultură: ea e într-o anumită inadecvare faţă de real, fie că plonjează în posibil, fie că e de tip consolator, fie că aduce cu sine o prea largă libertate, fie că e doar o baricadă împotriva matematismului generalizat sau împotriva patosului zilnic. E vorba, oricum, de o inadecvare: o nobilă, foarte nobilă speţă a inadecvării, datorită căreia însă cultura nu ne poate ajuta în problemele esenţiale, în momentele cheie ale vieţii. E clar că ea nu e un domeniu autonom: mai trebuie ceva dincolo de cultură, ceva care să o susţină şi care să ne susţină pe noi înşine o dată cu ea. Altfel, cultura intră într-un proces de degenerescenţă, cu rezultate destul de grave. O întruchipare degradată a culturii e, de pildă, „culturalul“, omul de cultură de proastă calitate, care capătă diferite chipuri: unul din ele e omul livresc, omul care trăieşte prin delegaţie, care, neavînd nimic de spus, răspunde la orice întrebare printr-un citat. E o formă catastrofală a culturii, o formă care depersonalizează şi care substituie inteligenţa prin memorie. Ea are, desigur, nimbul erudiţiei, dar n-am înţeles niciodată cum poate fi cineva admirat pentru erudiţie, ca şi cum e un lucru nemaipomenit să ţii minte în devălmăşie tot felul de drăcii de care n-ai nevoie. O altă degradare a culturii este estetismul de un anumit tip. Există o specie de intelectuali, foarte graţioşi, pentru care totul trebuie preluat în sfera culturii; ei au un fel de a reduce orice la fasonul salonard al unui mic bun-gust cultural. Sînt oameni pe care îi recunoşti după felul în care îşi recoltează citatul. La personajul livresc ne supără cantitatea citatului, la ceştilalţi ne supără iresponsabilitatea utilizării lui şi o totală lipsă de criterii în selecţionarea citatului. Sînt oameni care într-o singură frază, de pildă, îi citează — cu o entropică simpatie — pe Mallarmé, pe Marx şi pe Origen. Un om de cultură care nu simte că aceşti trei autori nu

pot fi citaţi într-o singură frază, ca nişte simple ornamente retorice, e un om de cultură ratat, un om fără instinct cultural. El omogenizează, prin lipsa lui de discernămînt, tocmai ceea ce e, prin definiţie, neomogenizabil.

Să fim un pic pedanţi şi să facem niţică etimologie. Căci cultura are, poate, o evoluţie proastă şi pentru că are o origine, să zicem, discutabilă. Ca termen, „cultura“ a apărut în ambianţa latină. Grecii n-aveau un cuvînt pentru cultură şi e păcat că n-aveau, căci dac-ar fi avut, altfel ar fi arătat, poate, cultura lumii. Exista, în greceşte, termenul „paidéia“, care înseamnă mai curînd educaţie sau ceva de genul ăsta, referindu-se la formaţia globală a omului, de la gimnastică şi muzică pînă la filozofie. Dar nu era „cultură“ în sensul oarecum „administrativ“ pe care l-a căpătat cuvîntul la Roma. Se pare că Cicero a folosit cel dintîi cuvîntul „cultură“ în sensul în care îl folosim şi noi astăzi, derivîndu-l dintr-un verb latin, din „co_le_re“, care însemna „a cultiva pămîntul“. Cultura era la Roma — o spun cu oarecare maliţiozitate — o formă de agricultură, un fel de a îngriji valori deja existente. Cultul zeilor însemna acelaşi lucru: a cultiva sanctuarul în care se oficia, a cultiva dogma însăşi. Or, ideea asta a culturii înţelese ca administrare de valori deja existente sugerează, de la bun început, sterilitatea culturii. De altfel, cultura romană a fost un fel de a face agricultură pe ogorul grecesc. Nu întîmplător, aşadar, cuvîntul acesta s-a născut la Roma: romanii cam asta au făcut, cel puţin pînă la un punct: au administrat valorile altora. şi astăzi, încă, a face cultură înseamnă nu o dată a manipula valori care nu-ţi aparţin, cu care nu te identifici integral, cu care nu comunici în mod autentic, deşi manipularea lor îţi dă un suspect sentiment al propriei competenţe.

Vorbeam despre proasta evoluţie a culturii. Un istoric al filozofiei presocratice — cred că Felix Cleve — a făcut o foarte expresivă împărţire a filozofiei în trei categorii. Aş încerca să le aplic, trecîndu-le din „tipologie“ în „istorie“ şi aş spune: cele trei tipuri despre care vorbeşte elenistul cu pricina se potrivesc cu trei etape parcurse succesiv de cultura europeană: cultura a început prin a fi un mod al cunoaşterii detaşate, neutre, a lumii şi a naturii: o

cultură de tip theorogonic (de la theoria care înseamnă viziune, văz, prin extrapolare, cunoaştere). S-a pornit deci de la descifrarea şi catalogarea realului. Nici mai mult, dar nici mai puţin. A urmat apoi, în istoria spiritului european, un episod pathogonic (de la pathos — suferinţă). Interesul oamenilor s-a deplasat de la cunoaşterea lumii la suportarea ei. De la „vreau să ştiu“ s-a trecut la „vreau să mă mîntui“, vreau să transfigurez cu demnitate suferinţa lumii. Amîndouă aceste variante de cultură sînt legitime şi, aş spune, benefice. Dar a apărut, de la o vreme, o a treia variantă. În termenii savantului nostru, ea s-ar numi cultura de tip glossogonic, adică o cultură preocupată în primul rînd de problema limbajului. Problema cunoaşterii şi problema fericirii fac loc unei probleme insolite: problema enunţului oricărei probleme. Asistăm la hipertrofia formalismului logic, la o amplă analitică a discursului, pe scurt, la o enormă speculaţie în jurul limbajului, independentă de ceea ce acel limbaj comunică. Problema formulării devorează savant conţinutul formulării. Epictet, în Manualul său, a presimţit în chip spectaculos această evoluţie a spiritului european. Iată textul: „Prima şi cea mai necesară parte a filozofiei este aceea a folosirii preceptelor filozofice; aşa de pildă: să nu minţi. Cea de-a doua o constituie demonstraţia — de exemplu, din ce cauză nu trebuie să minţi. A treia este cea care întemeiază şi rînduieşte diferitele categorii — spre exemplu, cum este demonstraţia, ce este demonstraţia, ce este o consecinţă, ce este o opoziţie, ce este adevărat şi ce este fals. Aşadar, cea de-a treia parte este necesară din cauza celei de-a doua, iar cea de-a doua parte din cauza celei dintîi. Or, noi facem dimpotrivă. Căci stăruim foarte mult la cel de-al treilea element, căruia-i dăruim tot zelul şi preocuparea noastră, iar pe cel dintîi îl neglijăm cu desăvîrşire. Aşadar, cu toate că pe de o parte minţim, pe de altă parte sîntem totdeauna gata să demonstrăm de ce nu trebuie să minţim.“

Această deplasare a preocupărilor noastre de la conţinut la formă, de la sensul lucrului la expresia lui este una din fatalităţile epocii contemporane şi unul din semnele proastei evoluţii a culturii. şi tocmai această manie

alexandrină a veşnicei disecări a enunţurilor, cu ocultarea crescîndă a sensurilor, ne face din ce în ce mai şubrezi ca oameni de cultură.

... Şi totuşi, fără cultură nu se poate! În ce fel urmează atunci să o integrăm vieţii noastre, depăşindu-i iluziile şi limitele?

Cred că pot încerca o primă formă de răspuns plecînd de la bunul-simţ. Toată lumea acceptă că, uneori, sînt lucruri mai importante decît cultura. Pentru omul comun, de pildă, mai importantă decît cultura e viaţa imediată. El plasează deci un „dincolo de cultură“ la nivelul empiriei zilnice. Există apoi omul politic care spune: e bună cultura, dar mai importantă e pragmatica politică, căci ea se ocupă de făurirea fericirii lumii. Cultura e o valoare secundă, de suprastructură. Există, în fine, omul religios care spune: există un „dincolo de cultură“ care trebuie plasat la nivelul sacrului. Întrebarea este dacă, admiţînd rînd pe rînd fiecare din aceste „dincolo“-uri, drumul spre ele nu e optim cînd trece prin cultură. şi dacă, atunci, cultura nu e cumva cel mai bun drum către altceva decît ea, medierea optimă, calea cea mai bună a propriei transcenderi. Vreau să spun că între doi artişti la fel de talentaţi, subliniez asta: la fel de talentaţi (căci nimic nu poate înlocui talentul), are şanse să fie mai bun cel care este şi cultivat. Între doi monahi cu la fel de intensă vocaţie spirituală (căci cultura nu poate ţine loc de vocaţie), e, poate, mai bun cel care în plus e şi un om de cultură. Tot astfel, între doi politicieni cu egală eficacitate politică, e încă mai eficace acela care e dublat de un om de cultură. Cultura nu trebuie înţeleasă, aşadar, ca un capăt de drum, ca un absolut: ea poate fi însă o modalitate foarte potrivită de a viza absolutul. S-ar spune, prin urmare, că ceea ce numim „cultură“ e cea mai bună mijlocire atunci cînd îţi lipseşte nemijlocirea. Fiindcă există şi acest caz. Există, de pildă, oameni care pot plonja direct într-un „dincolo“ paracultural; asta e o şansă pe care nu o are toată lumea şi, evident, cînd o ai, cînd deţii nemijlocirea aceasta, te poţi dispensa de mijlocirea culturii. Dar dacă nu o ai, cultura apare ca soluţie preferabilă. O soluţie foarte potrivită de altfel condiţiei umane în general. Umanitatea e o specie a intervalului: nu e nici sub

puterea instinctului, care rezolvă lucrurile cu simplitatea naturii, dar nici sub incidenţa sacrului, care de asemenea rezolvă lucrurile simplu, cu simplitatea harului. Umanitatea e într-o stare intermediară, e la mijloc. Ea s-a rupt de instinct şi nu e încă în sanctitate. În această condiţie echivocă, nimic nu o reprezintă mai bine decît cultura. Cultura e cea mai adecvată modalitate de a subzista în condiţia intervalului; e cel mai bun mod de a aştepta o soluţie pe care nu o ai încă. Cultura e cea mai decentă formă de scepticism. Cine gîndeşte cum trebuie, nu se poate complace multă vreme în cenuşiul scepticismului. Dar cîtă vreme traversezi o criză de scepticism, e bine ca ea să aibă măcar prestanţa unui fapt de cultură. Cultura nu dă soluţii, nu dă reţete de viaţă (decît firilor bovarice), dar face suportabilă absenţa soluţiei. În general, cultura face totul suportabil şi mai ales face suportabil insuportabilul lipsei de convingeri în care trăim uneori. Poate că, în această accepţie a ei, cultura este o componentă „fatală“ a lumii moderne. Am, uneori, sentimentul că „cerul“ se lasă tot mai jos şi că cel mai înalt cer pe care îl vedem noi astăzi e cultura. Sînt şi „ceruri“ deasupra ei, dar nu le mai percepem. Ceva de acest ordin a simţit probabil Mircea Eliade cînd, la un moment dat, într-o carte de discuţii cu un ziarist francez, spunea aşa: „...sînt de părere că noi, ca produse ale lumii moderne, sîntem condamnaţi să primim orice revelaţie prin intermediul culturii. Numai prin intermediul formelor şi structurilor culturale ne mai putem întoarce la surse, numai în cărţi mai putem încă găsi spiritul“. O dată mai mult, cultura apare ca o mediere, singura formă de mediere — crede Eliade — care ne-a mai rămas. O presupusă instanţă de dincolo de cultură este sensul însuşi al culturii. Chiar o natură culturală cum e, pînă la urmă, Mircea Eliade simte asta cînd face o mărturisire ca aceasta: „...de cînd am fost în India mă susţine în permanenţă un gînd, şi anume că orice s-ar întîmpla, există, undeva, o peşteră, o grotă în Himalaia, care mă aşteaptă“. Dacă faci cultură cu gîndul la un asemenea loc de dincolo de ea, ai, cred, o bună instalare în cultură. E interesant că în fraza lui Eliade e vorba de o grotă, deci de o adîncime, aşezată pe un munte, pe un loc înalt. O bună aşezare în

cultură ar putea fi tocmai asta: a trăi simultan adîncurile şi înălţimea, a te instala cu cultură cu tot în profunzimea de deasupra ei...

VI

JUDECATA MORALĂ ŞI PROBLEMA DESTINULUI

Etica — o teorie generală a destinului • Destinul ca expresie a ordinii individuale • Structuri destinale specifice • Imposibilitatea de principiu a judecăţii morale • Problema atenţiei etice • Destinul şi componenta nocturnă a vieţii • Clipa şi locul destinului

Traiectoria etică a fiecărui om luat în parte e expresia modului său de a se raporta la un concept al ordinii, trăit în extensiune universală. Conceptul ordinii universale apare astfel ca „punctul de fugă“ inevitabil al perspectivei etice individuale, reperul ei constant şi ţinta ei ultimă. Am constatat însă, pe de altă parte, că acest orizont al ordinii nu trebuie înţeles ca un spaţiu de disoluţie a tuturor cazurilor particulare. Ordinea adevărată nu e totalitaristă şi entropică. Ea se hrăneşte din substanţa infinit diversificată a individualului, din acel aparent „neant“ al singularităţii, de care vorbeşte Hegel undeva, în Fenomenologia spiritului. Un aparent neant, căci, deşi îmbracă veşmîntul accidentalului sau al amorfului, e substratul nutritiv al Fiinţei, materia întrupării ei, şansa ei de „realizare“. Eticul e, aşadar, o răscruce: verticala ordinii cade perpendicular pe orizontala fenomenelor individuale. Întîlnirea dintre lege şi caz, expresia locală a legii sau, altfel spus, sîmburele de universalitate al cazului — iată obiectul propriu-zis al eticii. În plan existenţial, această cuplare întrucîtva misterioasă dintre realitatea legii şi posibilitatea actului liber înăuntrul ei — se cheamă destin. Există, prin urmare, o afinitate esenţială între sfera eticului şi aceea a destinului: destinul dă corp, în imediatul vieţii, structurii pe care eticul o întruchipează în imediatul reflexivităţii. Etica poate fi înţeleasă, în definitiv, ca o teorie generală a

destinului: ea caută să identifice componenta teleologică a libertăţii umane, dacă nu chiar justificarea ei escatologică. E cu atît mai curios că problema destinului e rareori luată ca atare în discuţie de eticile tradiţionale. Ele caută să aproximeze o „obiectivitate“ a legii morale, care face abstracţie de „obiectivitatea“ subiectului moral. Rezultatul cel mai supărător al acestei omisiuni e — cum vom vedea — ignorarea sensului real al judecăţii morale, degenerarea ei într-un verdict îngust, scrupulos în detaliu şi neglijent în ansamblu.

Simpla invocare a „destinului“ într-un text teoretic a ajuns însă să sune suspect. Georg Simmel se plîngea — pe bună dreptate — în 1913 (Das Problem des Schicksals) că „destinul“ a dispărut, ca problemă, dintre preocupările filozofilor, în ciuda pregnantei sale semnificaţii antropologice. Căci „a sta sub destin“ e un semn al omenescului! Animalitatea e în afara destinului, prin absenţa unei intenţii proprii de viaţă. (Doar specia are — în acest regn — o anumită intenţionalitate, niciodată individul izolat.) La fel, zeii cad în afara destinului prin libertatea lor rectiliniară, scutită de opţiune şi de „ghimpele“ necesităţii.

Într-o primă instanţă, a spune despre cineva că „are destin“ nu e altceva decît a spune că viaţa lui are o structură specifică. „Fără destin“, ar fi, în acest caz, biografiile anonime, dezarticulate, informe, simple rebuturi a ceea ce ar fi putut şi s-ar fi cuvenit să fie. În realitate, nu există însă oameni fără destin. Există doar oameni care nu au sentimentul destinului sau al căror destin e parazitat de un balast cotidian nemistuit, de hipertrofia — necontrolată — a accesoriului; pe scurt, există oameni care nu-şi percep sau nu-şi onorează destinul. Destinul stă însă asupra lor, ca un proiect imobil, ca o răspundere, de la care nu se poate dezerta nepedepsit. Destinul stă asupra omului ca cerul asupra lumii: chiar neînregistrat de privirea anagogică, el acoperă şi determină totul cu întinderea lui imperativă. A susţine că nu există destin e totuna cu a susţine că individualul e nesemnificativ şi că viaţa omului e o întîmplare fără rost.

Fireşte, cînd spunem că destinul „determină totul“, nu avem în vedere o mecanică existenţială de tip fatalist, care reduce la zero iniţiativa umană; de asemenea, nu vedem în destin cauza vieţii noastre şi nu confundăm destinul cu providenţa. „Determină totul“ înseamnă, mai curînd, „e prezent peste tot“. Destinul propriu nu e ceea ce ne e dat, ci ceea ce e dat o dată cu noi, ceea ce ne e consubstanţial, geamăn, coexistent: destinul nu pre-există identităţii noastre; el este doar expresia ei subtilă, „modelul“, „formalizarea“ ei. Destinul e suma datelor noastre particulare, la care se adaugă suma tribulaţiilor noastre zilnice: e conformaţia noastră nativă, laolaltă cu ambianţa în care ea e obligată să se manifeste: cu alte cuvinte, destinul e continuitatea dintre ceea ce eşti şi ceea ce ţi se întîmplă. În textul citat adineaori, Simmel invocă, în treacăt, jocul de „activitate“ şi „pasivitate“ pe care viaţa fiecăruia îl presupune. Într-adevăr, a fi în bune raporturi cu destinul înseamnă a avea instinctul proporţiei ideale între ceea ce ai de întreprins şi ceea ce ai de suportat, între ce depinde de tine şi ce nu, între ofensivă şi recul. Sînt de semnalat, în această privinţă, unele pre-determinări, dependente de psihologia colectivă: în Orient, de pildă, omul e înclinat să abuzeze de pasivitate, în vreme ce în Europa, el e pîndit de excesele activităţii, devenite simplu activism, agitaţie exterioară, necugetare. Problema este, aşadar, pentru fiecare, a aduce şi a păstra în echilibru fapta şi ne-fapta, a găsi momentul participării şi pe acela al neparticipării. Îndrăzneala actului e, uneori, futilă, după cum cuminţenia rezervei poate fi strictă laşitate. Numai într-un context destinal resimţit cu precizie, îndrăzneala şi rezerva îşi află sensul şi justificarea. Nu se poate cere naturilor active să zăbovească indefinit într-o speculativitate inertă şi nu se poate cere naturilor contemplative să-şi petreacă viaţa pe baricade. Suferinţa lui Hamlet e a unui dubitativ, constrîns de isteria împrejurărilor să acţioneze. Suferinţa lui Othello e, dimpotrivă, aceea a firii active aduse, printr-o perfidă deviere, în condiţia — improprie — a dubiului. În genere, nimic nu e mai ridicol decît pragmatica unui reflexiv şi decît reflexivitatea unui pragmatic. Judecata

morală trebuie să se formuleze, întotdeauna, în conformitate cu asemenea consideraţii, mereu atentă la proliferarea nuanţelor, la semnificaţia unui act anumit, în ansamblul unei structuri umane date şi al unui context anumit.

Dar cum poate cineva să recunoască la timp şi fără greşeală alcătuirea globală a unei personalităţi şi a unui context? Cum poate cineva să devină conştient de destinul altuia, sau de propriul destin, ba mai mult, de ceea ce Simmel numeşte „relaţia tangenţială“ a unui destin particular cu „mersul lumii“? Lucid vorbind, lucrul e imposibil la nivelul conştiinţei individuale normale. şi de aceea, judecata morală însăşi e, practic, la acest nivel, imposibilă. Ea nu poate fi decît punctuală, momentană, lipsită de lărgimea de unghi pe care numai perceperea integrală a unui destin o poate da. Teoretic, un om nu poate fi judecat moralmente înainte de a-şi fi încheiat existenţa, înainte de a fi dat destinului său rotunjimea ultimă a morţii. Atunci abia, cînd bucla se închide, cînd toate fragmentele se aşază definitiv într-o imagine stabilă, căreia nimic nu i se mai poate lua sau adăuga, atunci abia se poate formula, asupra subiectului moral, o judecată relativ valabilă. Răscumpărările sînt posibile pînă în ultima clipă, ca şi ratarea. Înainte de a-şi fi dat duhul, nici un om viu nu poate fi judecat de alt om viu. Pe acest fundal, interdicţia judecării celuilalt nu e o interdicţie pur sentimentală, şi nici o formă oarecare de umilitate. Este rezultatul unei înţelegeri adecvate a eticului, în nemijlocita lui legătură cu problema destinului. Oricare din faptele noastre se scaldă în tonul general al finalităţii noastre, încă neştiute. Orice faptă are culoarea unui destin irepetabil. Judecata morală curentă păcătuieşte amestecînd culorile, suprapunînd destinul judecătorului pe acela al judecatului.

Imposibilitatea unei riguroase diagnosticări a componentei destinale a vieţii nu trebuie să atenueze însă orientarea continuă a atenţiei către o asemenea diagnosticare. A fi atent, nesfîrşit de atent, la fiecare detaliu al vieţii zilnice, la fiecare întîlnire, la fiecare „accident“ — oricît de arbitrar în aparenţă — iată o investiţie spirituală care nu poate fi decît profitabilă. Cu cît cineva se simte înconjurat de mai multă „întîmplare“ fără semnificaţie, cu cît

se simte mai asaltat de „neesenţial“, de platitudine şi contingenţă, cu atît e mai departe de a-şi identifica şi împlini destinul. Împrejurările pe care nu le mai putem citi ca avînd sens, situaţiile pe care — traversîndu-le — nu le putem interpreta şi asuma sînt tot atîtea eşecuri existenţiale, tot atîtea sărăciri ale destinului propriu. Cine nu trăieşte cu sentimentul că fiecare centimetru de experienţă, chipul abia zărit al unui trecător, o fereastră care tocmai se închide, o frîntură de frază auzită involuntar, ploaia de ieri, visul de as-noapte, un strigăt, o mireasmă sau un surîs — sînt, toate, semne şi apeluri ale destinului, acela va constata, într-un tîrziu, că şi-a pierdut chipul şi că sufletul său s-a mutat de la sine, rătăcind anodin într-un univers indiferent. A avea conştiinţa destinului e, dimpotrivă, a simţi că totul te priveşte. Nu că eşti centrul lumii, dar că în tine — vorba lui Eminescu — „o lume îşi face încercarea“.

Fără să pretindem a obţine eficienţa univocă a unei reţete, vom spune totuşi că există o cale — mai potrivită decît altele — pentru a deschide inteligenţa către sunetul preţios al destinului: atenţia la obstacol, atitudinea corectă faţă de ceea ce ni se opune. Faptul că destinul se descoperă pe sine preponderent în „negativitatea“ existenţei, în partea ei nocturnă, umbroasă — e o intuiţie veche a umanităţii. O găsim limpede formulată în textele homerice (cf. Walter Otto, Die Götter Griechenlands, 6, Auflage, Frankfurt, 1970). Tot ce poate face un om — spun aceste texte — vine de la zei. Tot ce nu poate face — e intervenţie a destinului. Zeii sînt — pentru greci — energii ale expansiunii vitale, în timp ce destinul e o energie limitativă. Reuşita e un tipic simbol olimpian, eşecul — o emblemă a sorţii, o întruchipare a forţelor care rezistă asaltului uman. Bucuriile sînt de la zei. Tragicul existenţei însă e opera „daimonică“ a destinului. Pentru a întîlni, aşadar, destinul, trebuie să luăm în considerare mai cu seamă momentele de fractură ale vieţii, sincopele ei, suferinţele, „loviturile“, catastrofa. Tipul de piedici care ne întîmpină, opoziţiile care ne contrariază, „coincidenţele“ nefaste şi tot ce ne-am obişnuit să calificăm drept partea de „nefericire“ a

vieţii noastre — acestea sînt epifaniile reale ale destinului, cele care definesc alcătuirea ascunsă a fiecăruia. şi o importantă secţiune a eticii depinde de buna noastră situare faţă de asemenea fenomene, de capacitatea noastră de a le accepta, în splendida lor, iluminativă, întunecime. Nu e vorba a căuta, cu un fel de sumbră obstinaţie, drama (ea e, în fond, aceea care ne caută): e vorba însă a o trăi — cînd se produce — nu ca pe o închidere, ca pe un efect lamentabil al conjuncturilor, ci ca pe o cauză, ca pe un început, din care poate decurge totul, ca pe o ocazie. Aspectul prilejuitor al destinului, autoritatea lui formativă fac din „negativitatea“ lui un privilegiu de care trebuie să te poţi îndrăgosti. Destinul alege din seria experienţelor noastre de viaţă pe acelea care au şansa de a deveni experienţe de cunoaştere: negativitatea lui e trezitoare, transfiguratoare, „metanoietică“. Clipa impactului cu destinul e clipa în care nu poţi cîştiga decît atîta cît eşti dispus să pierzi. Locul destinului e locul în care se petrece acest impact: locul unei păţanii decisive, al unei alegeri radicale, al unei reînvieri. Clipa destinului nu se uită şi locul destinului nu se părăseşte. Căci clipa aceea singură îndreptăţeşte întreaga ta fiinţă şi numai în locul acela eşti bine plasat. A fi bine plasat înseamnă a sta sub tirul aspru al destinului: numai cine stă în mijlocul ţintei vede „faţă către faţă“ blînda încruntătură a trăgătorului... Aşa gîndea, probabil, Mircea Vulcănescu, cînd se adresa studenţilor săi astfel: „Întîmplările, bune sau rele, ale voastre sînt. Să nu le ocoliţi, nici uita... Lumea voastră este norocul vostru. Nu se poate să nu-l iubiţi. Cu el vă veţi petrece în nenorocul istoriei noastre.“

Unul din semnele esenţiale ale întîlnirii cu destinul este realizarea unei perfecte omogenităţi între datele pe care le ai, locul în care te afli, şi timpul în care trăieşti. A avea nostalgia unei alte structuri, a unui alt spaţiu şi a unui alt moment e a dormita anemic la periferia destinului, a rezolva false probleme. În Henric al V-lea, Shakespeare îl face pe regele Angliei să spună — înaintea unei aprige lupte — soldaţilor săi: „...iată ce înseamnă pentru mine un rege: un om care nu doreşte să fie altundeva decît acolo unde este“. Aceasta este,

într-adevăr, condiţia „regală“ a spiritului: să aleagă liber situaţia pentru care a fost ales, să facă din destinul propriu materia primă, singura posibilă şi singura reală a tuturor eforturilor sale. Eticul nu intră în discuţie decît de la pariul acesta în sus.

VII

(ETICA LUI ROBINSON — 2)

„Pe insulă era atît de cald, încît nu aveam nevoie de haine, totuşi nu m-am deprins cu gîndul de a umbla gol, cu toate că eram singur pe aceste meleaguri.“

(Daniel Defoe, Robinson Crusoe, cap. IX)

Singurătatea ca tărîm constitutiv al eticii • Conştiinţă şi ursită • Instinctul moral • Căinţă şi recunoştinţă • Locuire şi con-locuire • Insula, omul singur şi moartea • Re-cunoaşterea ca sursă a recunoştinţei • Vineri şi recuperarea alterităţii • Lecţia lui Robinson: discernămîntul şi sentimentul dependenţei

La prima vedere, etica e o sumă de precepte care reglează întîlnirea cu celălalt: ea e de-nedespărţit, în acest caz, de sociologie pe de o parte, de ştiinţele juridice pe de alta, şi pare să apună — ca problemă — într-un univers în care identitatea subiectului moral nu se confruntă cu o omniprezentă alteritate. Dar este într-adevăr aşa? Este singurătatea o situaţie care suspendă tema eticului? Nu există, cumva, o etică a recluziunii şi a sihăstriei? O etică a lui Robinson Crusoe? Recitirea romanului lui Daniel Defoe va aduce acestor întrebări îndreptăţiri neaşteptate şi ne va obliga, credem, la un răspuns plin de consecinţe: nu numai că există o etică a singurătăţii, dar ea este tărîmul constitutiv al eticii, însuşi principiul ei: nu se poate ajunge la un bun dialog cu ceilalţi înainte de a fi dialogat — în singurătate — cu „celălalt“ dinăuntrul tău, precum şi cu o ipostază a alterităţii, care nu e nici înăuntrul tău, nici în afară, ci în spaţiul nespaţial, misterios şi imperativ al posibilului.

Povestea lui Robinson Crusoe e povestea cuiva care se vede constrîns să reflecteze asupra eticului, în condiţia absenţei lui „celălalt“: el va descoperi că, lipsit de societatea oamenilor, nu poate ieşi totuşi din perimetrul dezbaterii morale, ci, dimpotrivă, e obligat să o ia, pentru întîia oară, în serios. Drumul său va fi lung şi chinuitor: va porni de la deznădejdea izolării totale, va continua cu intuiţia unei alterităţi care nu depinde de alteritatea semenilor săi, şi va sfîrşi prin a reintegra — din perspectiva acestei alterităţi supreme — alteritatea-curentă a semenilor. Întîlnirea cu celălalt trece, aşadar, printr-o prealabilă întîlnire cu un cu totul altceva (ein Ganz Anderes) decît celălalt: cu un „altceva“ care e dincolo de ins, dar şi dincolo de comunitate. Acesta va fi altceva-ul constitutiv al eticului. Dar să refacem, pe rînd, etapele.

Tînărul Robinson începe — în romanul lui Defoe — prin a se simţi alergic la ceilalţi: la casa părintească, la moravurile „păturii mijlocii“ în care se născuse, la hotarele oraşului său şi ale ţării sale. E cuprins de un „aprig şi smintit“ dor de ducă. Nici micul tribunal al alterităţii lăuntrice — conştiinţa — nu mai are, pentru el, autoritate: „...conştiinţa m-a îndemnat de cîteva ori să mă întorc acasă, însă ursita m-a împins mereu înainte“*. Cel puţin două modele mitice par să se suprapună în acest episod: Adam, cel izgonit, prin propriul său păcat, din grădina Tatălui („mi-a fost dat să ajung înfăptuitorul propriei mele nenorociri“ — spune Robinson) şi Fiul Risipitor, incapabil să se adapteze cuminţeniei domestice, confortului gata-făcut al unei naşteri privilegiate. O altă instanţă decît conştiinţa pare să conteze, în asemenea cazuri: ursita. Iar cu ursita intră deja în joc un alt tip de alteritate; căci, în vreme ce conştiinţa e un organism al dezbaterii şi al deciziei individuale, ursita poartă în ea o decizie a universalului. Cine se supune conştiinţei sale simte că se autodetermină. Cine se lasă dus de ursită, acceptă o determinare de alt ordin, obiectivă şi imprevizibilă. Conştiinţa e gloria independenţei de sine. Ursita e numele însuşi al dependenţei, al unui „proiect“ la care participi ca pacient determinat şi nu ca agent determinator.

Sîntem înclinaţi să atribuim „dorul de ducă“ al lui Robinson şi miza lui pe ursită unui fericit instinct moral. Căci a avea instinct moral e, într-o primă instanţă, a tinde, somnambulic aproape, către împrejurări care îţi dezmint statutul şi care, ca atare, te pot desfiinţa. E totuna cu a accepta că instinctul moral caută, prin însuşi rostul său, „aventura“ morală, criza. Fiindcă rostul său e să-şi ducă „subiectul“ către o morală vie, născută laborios şi însîngerat, iar nu către disciplina apriorică a unei legalităţi moştenite. Tînărul Robinson, care ştia despre sine că „niciodată nu făcuse ceea ce se cuvenea“, pare a fi înţeles, de la bun început, că „ceea ce se cuvine“ nu e ceea ce ştie toată lumea, ceea ce se dobîndeşte prin educaţia standardizată a „societăţii“. „Ceea ce se cuvine“ trebuie să afli, să obţii prin căutare şi risc, printr-o temporară suspensie a convenţiei publice. „Ceea ce se cuvine“ e la sfîrşitul poveştii, nu la începutul ei.

Dar, în aparenţă, sfîrşitul şi începutul coincid. Robinson schimbă, în fond, o insulă cu alta: insula civilizată a Marii Britanii cu Insula Deznădejdii, şi alteritatea orizontală a eticii convenţionale cu alteritatea verticală a ursitei. „Dorul de ducă“ al tînărului e dorul de o altă alteritate decît cea care îl înconjoară: una care să i se impună dinăuntru şi nu din afară sau care, venind din afară, să poată fi acceptată de „conştiinţă“, după un criteriu al libertăţii şi nu al supunerii.

Tot ce urmează, pînă spre jumătatea romanului, e experienţă etică deplină, pură, fără stimulul raportării la alţii. Descoperind insula, Robinson descoperă, încet-încet, sfera unei moralităţi fără legătură cu aceea a „păturii mijlocii“ pe care o abandonase. Două sînt beneficiile morale cele mai timpurii ale singurătăţii: căinţa pentru toată greşeala trecută şi recunoştinţa faţă de şansa salvării prezente. Un solitar care se căieşte nu va fi, pentru nimeni, lucru de mirare. Dar un solitar (şi încă un naufragiat) care se simte recunoscător e — din unghiul simţului comun — mai puţin plauzibil. Căci recunoştinţa e un gest votiv: ea postulează o alteritate generoasă, de natură să dizolve efectul singurătăţii. Cine se simte recunoscător ca unic

supravieţuitor pe o insulă pustie a încetat să mai fie singur. Mai mult: singurătatea însăşi — ca rezultat al unei miraculoase salvări — devine argumentul unei la fel de miraculoase prezenţe protectoare. Robinson se întreabă cum e cu putinţă ca zece camarazi să dispară, în vreme ce el, al unsprezecelea, scapă. „Am fost ales dintre toţi spre a fi mîntuit“ — va fi concluzia sa. Dezastrul şi salvarea sînt simultane. „Dacă pleacă — spusese tatăl său contrariat — va fi cel mai năpăstuit om din cîţi s-au născut vreodată.“ Iar Robinson se simte, într-adevăr, cel mai năpăstuit dintre oameni. Doar că năpasta vieţii lui îl face, pe nesimţite, să se gîndească la „bunătatea cerului“ şi să declare, în final: „...povestea mea este un şir nesfîrşit de minuni“. Norocos în plină neşansă, ajutat de chiar neajutorarea sa, Robinson va descoperi, uimit, că amărăciunea recluziunii sale e plină de daruri şi că în dezordinea destinului său e o ordine mai adîncă. „Din clipa în care am înţeles asta, m-am liniştit şi am renunţat să mai stau la pîndă pe ţărm, pentru a zări vreo corabie în larg.“ Insula îşi este, de acum înainte, suficientă sieşi: din loc al rătăcirii, devine unul al întemeierii. Robinson află, prin urmare, că eticul, surprins în clipa constituirii sale, eticul originar e, prin excelenţă, întemeietor: el instituie un mod de comportament care nu e legitim dacă e simplă regie a con-locuirii. Întîlnim, cu aceasta, una din temele paginilor anterioare: eticul e, fundamental, locuire: nu tehnică a con-locuirii, nu acord convenabil cu ceilalţi, ci o robinsonadă, un fruct al singurătăţii. Ceilalţi, cu pripa nevoii lor de acomodare, stingheresc, într-o primă etapă, naşterea competenţei morale. Imperativul drastic al con-locuirii pune adesea între paranteze exigenţele mai complicate, dar mai discrete, ale simplei locuiri. Deprinderea bunei locuiri singuratice, abia ea face posibilă armonia sau măcar solidaritatea locuirii laolaltă a oamenilor. şi, nu întîmplător, oamenii care ştiu să stea singuri, cei care ştiu să-şi locuiască, în echilibru, singurătatea, sînt şi cei mai sociabili, cei mai echilibraţi con-vieţuitori... Singurătatea e pregătirea optimă pentru viaţa în lume: nu evaziune, nu dezadaptare — cum se crede — ci propedeutică, exerciţiu, áskesis. Drumul

spre euforia paradiziacă a comuniunii cu ceilalţi nu e decît exaltare utopică, dacă nu trece prin experienţa, radical formativă, a „pustiei“. E lecţia străveche a egipteanului Macarie şi a ponticului Evagrie, aceşti „Robinsoni“ ai Răsăritului, pe a căror „insularitate“ s-au putut sprijini continente. „O, fericită pustietate! — strigă Robinson Crusoe cînd, în timpul unei expediţii de coastă pe mica sa ambarcaţiune improvizată, realizează că ar putea fi dus de curent în larg, pierzînd contactul, acum vital, cu insula. Capitolul al IX-lea al romanului (al IX-lea din douăzeci, aşadar finalul primei părţi a poveştii) e un concentrat bilanţ etic al conştiinţei insulare, încercate de apăsătoarea fericire a pustietăţii.

Bilanţul acesta are drept axă o frază caracteristică: „Priveam lumea drept ceva îndepărtat [...] Priveam lumea ca şi cînd aş fi trecut în viaţa de apoi şi m-aş fi uitat îndărăt spre locul unde vieţuisem şi din care plecasem de mult.“ Experienţa „pustiei“ este întemeietoare de etică tocmai pentru că încurajează o asemenea perspectivă „răsturnată“ asupra vieţii: ea judecă viaţa din unghiul sfîrşitului ei, aşadar din unghiul alterităţii ei absolute („ca şi cînd aş fi trecut în viaţa de apoi“): reperul faptei morale nu mai este, atunci, concordanţa ei cu un oarecare principiu vital sau social, ci semnificaţia pe care ea o capătă dinaintea certitudinii morţii. O simţise şi Aristotel în Etica nicomahică (cartea I, cap. 11), cînd, ca din întîmplare, socotise potrivit să cupleze tema fericirii cu aceea a morţii. Ce rămîne din lume, cînd o priveşti de la celălalt pol al ei şi ce rămîne din norma etică cînd o gîndeşti nu ca datorie faţă de ceilalţi, nu ca „igienă“ a omului social, ci ca răspundere a omului muritor. Anahoreza lui Robinson cu acest aspect al eticului se confruntă: în insulă, lumea, omul şi moartea sînt date laolaltă, în cosmica lor elementaritate. Insula e lume minimală, redusă la esenţial, Robinson e omul generic, redus la strictul necesar al umanităţii sale, iar moartea e o posibilitate constantă, nemijlocită. În acest peisaj, de o sărăcie fatidică, eticul îşi capătă relieful adevărat: el porneşte, s-ar spune, de la puţinătatea lumii şi a omului şi de la nevoia de a justifica şi împlini această puţinătate. Eticul

originar nu e atît modelator, educativ, normativ, cît restaurator, îmbogăţitor, transfigurator. „Puţină“ e doar lumea singură. Pentru a se susţine, ea are nevoie de complementul întregitor al unei meta-lumi. „Puţin“ e omul care n-a umblat niciodată prin singurătatea sa sau care se rezumă la dialogul funcţional cu un „celălalt“ din acelaşi registru cu el (der Andere). Cînd însă der Andere e înlocuit cu un „celălalt“ din alt registru, cu das Ganz Andere, omul poate rămîne singur fără a mai fi în puţinătate.

Etica lui Robinson e criteriologie morală gîndită din punctul de vedere al unui Ganz Anderes (acel Aliud valde augustinian): ea nu caută comportamentul just faţă de semeni, decît dacă acesta e racordat la ceea ce Jean Anouilh, în Becket, numea l’Honneur de Dieu. E vorba, în fond, a găsi un principiu moral, care să nu-şi extragă validitatea dintr-o adecvare promptă la nevoile celuilalt şi ale propriei sociabilităţi, ci dintr-o sursă absolută a validităţii, o sursă fermă, imuabilă, autonomă, aceea care îl împiedică pe Robinson să umble gol pe insulă, deşi e singur.

Privită de la distanţa unui aliud absolut, indigenţa lumii se rotunjeşte şi se colorează, ca o podoabă sub ecleraj optim. Omul — în speţă Robinson — înţelege, acum, că posibilul răului e oricum mai amplu decît realitatea lui, că există motiv de bucurie în plină catastrofă, că e loc oriunde şi în orice condiţii pentru fast etic. „Simţeam, adesea, atîta mulţumire, cît nu se poate spune prin cuvinte“ — declară, în cuprinsul capitolului al IX-lea al romanului, tragicul său erou. Dar marea lui descoperire va fi alta: haosul vieţii sale e străbătut de „potriveli de zile stranii“: ziua fugii de acasă coincide cu aceea, mai tîrzie, a căderii în robie; data ieşirii de sub ameninţarea primului naufragiu e aceeaşi — peste ani — cu data evadării din Sale; în sfîrşit, ziua naşterii se aniversează exact în ziua în care Robinson atinge ţărmul Insulei Deznădejdii. „Astfel că atît viaţa mea de fărădelegi, ca şi viaţa de pustnic au început în aceeaşi zi.“ Pe insulă, Robinson va sta aproximativ 28 de ani (de patru ori cîte şapte), iar din Anglia va lipsi cu totul 35 (de cinci ori şapte). Aventura are deci o structură, imprevizibilul respectă o secretă legitate: pe scurt, lumea — din

clipa în care o priveşti de la o distanţă suficientă — capătă, în ciuda puţinătăţii ei, consistenţă: nimic nu e — pentru Robinson — „la voia întîmplării“, totul, pînă şi acea neaşteptată încolţire a orzului (fără a fi fost semănat anume) e, pentru „anahoretul“ britanic, „providenţial“. şi abia în asemenea condiţii, ordinea eticului devine posibilă. Ea decurge dintr-o recunoaştere a ordinii prealabile a lumii. Iar această re-cunoaştere e substanţa recunoştinţei. („Recunoştinţa nu e înnăscută în om“ — va reflecta Robinson, temător de reîntîlnirea cu semenii săi, în capitolul al XVII-lea.) Pentru că recunoaşte ordinea deplină a lumii, Robinson poate trece la „mica“ ordine a răbojului, a însemnărilor zilnice, a împărţirii timpului. Pentru că totul are un rost, are rost şi răbdarea — o virtute a cărei însemnătate e, pentru el, tot mai evidentă; are rost şi o etică adresată regnurilor inferioare (domesticire, cultivare, protecţie), precum şi răgazul contemplativ, liber faţă de imperiul — atît de aspru totuşi — al necesităţii. Robinson descoperă „frumuseţea locului“ unde se află, miracolul pîinii, savoarea ritmului primordial născut din alternanţa muncii cu odihna. Instruit, prin asemenea subtile achiziţii, Robinson suferă o adevărată „prefacere de fire“ — cum zice primul lui traducător în româneşte, serdarul Vasile Drăghici (1817!). E momentul cînd reapare, terifiant (capitolul al XI-lea, începutul celei de-a doua jumătăţi a cărţii), spectrul uitat al lui „celălalt“, „urma“ de pe ţărm. „Am rămas trăsnit, ca şi cînd aş fi văzut un strigoi!“ Pentru cine a reluat eticul „de la celălalt capăt“, pe temeiul lui das Ganz Andere, vechea alteritate a semenilor e, la început, un orizont al terorii. Cînd apare „celălalt“, Robinson se simte „părăsit de Dumnezeu“, părăsit de Altceva-ul trudnic descoperit în singurătate. Survin îngrijorarea, nesiguranţa, gîndul uciderii. Adam se divide în Abel şi Cain: comunitarul, fără patronajul unei alterităţi absolute, e pură sălbăticie. Dacă „ceilalţi“ sînt o simplă multiplicare a sinelui propriu, simpli parteneri ai unui eventual „contract“ etic, tot cîştigul insularităţii se surpă. Eticul reintră în cercul vicios, în orizontalitatea repetitivă, din care voise să

scape. Robinson vrea din nou să plece (capitolul al XIV-lea). Atunci apare Vineri.

Dar ce fel de „celălalt“ e acest nou venit? Este el un echivalent al lui „celălalt“ lăsat acasă, o dată cu etica „păturii mijlocii“? Să ne amintim povestea. Vineri e un sălbatic urmărit de alţi sălbatici şi salvat, în ultima clipă, de Robinson. Nu e, aşadar, un „celălalt“ convenţional, dat prin mecanica socială obişnuită; e un „celălalt“ recuperat, asumat, obţinut printr-un gest de ofensivă întîmpinare. Englezul Robinson ar fi avut nevoie — la începutul vieţii sale pe insulă — de un „celălalt“ care să reprezinte, pentru el, lumea civilizată. I-au trebuit 25 de ani de singurătate pentru ca nu nevoia sa să decidă întîlnirea cu celălalt, ci nevoia celuilalt: nevoia lui Vineri de a fi salvat de Robinson. Cînd eşti pregătit să răspunzi nevoilor celuilalt, eşti pregătit să reîntîlneşti alteritatea semenilor tăi nu în limitele unui schimb negustoresc, mutilant pentru toţi, ci în limitele unei comune raportări — recunoscătoare — la o transcendenţă a ursitei, la un aliud la fel de îndepărtat şi la fel de apropiat de fiecare. Marile întîlniri nu sînt întîlniri între două identităţi care se resimt, reciproc, drept alteritate, ci acelea în care două identităţi distincte se simt identice în numele unei a treia, care apare, astfel, drept alteritatea care le unifică...

S-a vorbit mult — şi mediocru — asupra educaţiei „colonialiste“ pe care Robinson o face noului său „asociat“: „...l-am învăţat să-mi zică «stăpîne» şi acesta a rămas numele meu de atunci. De asemenea, l-am învăţat să spună «da» şi «nu» şi ce rost au aceste noţiuni“. „Suficienţă imperială“ — s-a spus. „Gîndire de traficant de sclavi.“ „Umilire nelegitimă a semenului.“ În realitate, Robinson nu face decît să-i transmită lui Vineri ceea ce învăţase el însuşi, pe insulă, în cei 25 de ani de totală singurătate. Căci la atît se reducea, în fond, învăţătura sa: o mai clară intuiţie a binelui şi răului, capacitatea de a răspunde mai firesc şi mai întemeiat „da“ sau „nu“ dinaintea marilor alternative ale sufletului şi, pe de altă parte, capacitatea de a decreta drept „stăpînitoare“ o instanţă mai adîncă decît aceea a sinelui propriu.

Discernământul şi un reconfortant sentiment al dependenţei — iată luminile proiectate de das Ganz Andere asupra conştiinţei insulare. A te simţi dependent nu e întotdeauna — cum se crede — o formă a fragilităţii. A te simţi dependent poate fi reflexul unei relaţii de interdependenţă. Ceea ce te face să fii dependent depinde, de asemenea, de tine. Interdependenţa dintre omul singur şi alteritatea seniorială a Ordinii absolute e modelul însuşi al dialogului şi al asistenţei mutuale. „Cel care se cunoaşte pe sine, îşi cunoaşte stăpînul“ — e o sentinţă celebră în mediul islamic. Ibn Arabi numeşte „colaborarea“ dintre fiecare individ şi „stăpînul său subtil“ (rabb) — „misterul condiţiei senioriale“ (sirr al-robûbîya), taina de a fi stăpîn pe puterea care te stăpîneşte. Robinson nu-i putea transmite lui Vineri o învăţătură mai adîncă şi mai iubitoare.

VIII

DARUL LACRIMILOR

(ETICA LUI ROBINSON — 2)

Robinson şi treptele plînsului • Regret şi căinţă • Lacrimile minţii • Titus Andronicus şi lacrimile ca solvent al mineralităţii • Plînsul fierbinte şi plînsul răcoros • Solve et coagula • Rîsul copilăriei şi lacrimile maturităţii • Joi şi Vineri

„Cel ce călătoreşte în plînsul neîncetat“ — iată numele pe care i l-ar fi dat Ioan Scărarul lui Robinson Crusoe. În mai multe rînduri, Robinson plînge, într-adevăr, cu lacrimi cînd bune cînd rele, dar mereu garantate — în autenticitatea lor — de încercarea singurătăţii. Eroul plînge, uneori, „fără judecată“, dar nu plînge niciodată „cu vicleşug“. Şi dacă e să facem o ordine (inevitabil meschină) în pustiul lacrimilor sale, vom constata că ele au o evoluţie, o creştere semnificativă, de la un firesc aproape biologic spre o motivaţie supra-firească. Treapta cea mai de jos a plînsului capătă chip undeva, în capitolul al IV-lea al romanului, şi este expresia strictă a compătimirii de sine: „Lacrimile îmi curgeau şiroaie cînd mă gîndeam la soarta mea“ — declară, inocent dar impur, naufragiatul.

Inocent, căci rămîne în limitele unei emotivităţi naturale pe care, de altfel, o mărturiseşte cinstit. Impur, căci închis în imediatul dramei sale, el dă lacrimilor un circuit de suprafaţă, monoton, în care sursa şi destinaţia coincid: Robinson cel năpăstuit îl plînge pe Robinson cel năpăstuit, în numele fericirii sale pierdute, aşadar în numele unui Robinson posibil, mai norocos. E cercul

vicios al tuturor sentimentalismelor. şi lucrul cel mai greu cînd plîngi sau cînd vorbeşti despre plîns e să te plasezi în afara sentimentalismului. „Te pîndesc la colţ imprudenţa şi oftatul lăutăresc“ — avertizează, pe drept cuvînt, Vasile Lovinescu, într-un text încă nepublicat (Sunt lacrimae rerum). Citătm mai departe: „...lacrima a devenit un simbol inversat. Nu mai reflectează azurul: e o bulboană ce se urcă la suprafaţa mlaştinii, ca ochiul unei broaşte; ea merge mînă în mînă şi face bună tovărăşie cu neruşinarea şi văicăreala. Dostoevski spune despre Feodor Karamazov, matca tuturor răutăţilor [...], că era rău şi sentimental şi că plîngea uşor“. „Nu fi ca cei care îngroapă morţii...“ — spune şi Ioan Scărarul, pe a şaptea treaptă a Scării sale, un adevărat tratat despre plîns, din care extragem tot ceea ce, în rîndurile următoare, stă — fără altă menţiune — între semnele citării. Lamentaţia, înduioşarea complezentă faţă de neputinţele proprii, durerea intimistă şi „lacrima amară“ care acompaniază obligatoriu metabolismul curent al regretului — sînt tot atîtea fundături ale conştiinţei, secreţii anodine ale unei afectivităţi periferice (în toate sensurile).

Evident, regretele nu trebuie confundate cu căinţa. Regretul e iritare vanitoasă dinaintea greşelii, nemulţumire de sine rezultată din raportarea eului la un alter ego idealizat. Căinţa începe prin a intui vidul eului: ea e livrare a greşelii către o instanţă absolută a judecăţii, către un tribunal fără reacţii direct calculabile. Cînd plînge cu gîndul la soarta sa tristă, Robinson regretă ceva, dar nu ştie încă să se căiască. Abia mai tîrziu va descoperi „tristeţea bucuroasă“ a „plînsului fericit“, lacrima „dulce“, iubitoare, curăţitoare. Deocamdată, lacrima sa e prematură, „ca vinul stors de curînd din teascuri“: e lacrimă „fără înţeles, proprie firii necuvîntătoare“. Proprie firii cuvîntătoare — după experienţa Scărarului — e lacrima născută ca „fiică a gîndului“, cea care „subţiază materia“ corpului, făcînd-o „mai uşor de stăpînit“.

Legăm prea uşor plînsul de spontaneitatea unei decerebrate decepţii sau, invers, de exaltarea nereflectată dinaintea unei satisfacţii conjuncturale. Plînsul adevărat e o ispravă paradoxală a minţii: e meta-noia, adică saltul

minţii dincolo de sine, în alt plan al înţelegerii. E ceea ce i se întîmplă lui Robinson în capitolul al V-lea, cînd plînsul nu mai e durere orfelină, ci stupoare intelectuală faţă de inexplicabilul şansei şi de realitatea de-ne-speratului: într-un colţ de ogradă au răsărit, pe neaşteptate, „zece sau douăsprezece spice de orz“. Robinson nu-şi aminteşte, la început, că în locul cu pricina scuturase neglijent, cu o lună în urmă, un sac cu grăunţe, pentru a-i da altă utilizare. şi e cu atît mai uimit să descopere înfiriparea recoltei. Dar chiar cînd mirabila creştere a orzului îşi află explicaţia, Robinson încă are un motiv de stupoare: inteligibilitatea sporeşte misterul, chiar dacă, într-o primă etapă, pare a-l fi suprimat. „Era într-adevăr ceva providenţial pentru mine ca între nişte grăunţe roase de şoareci să mai rămînă zece-douăsprezece seminţe bune, care păreau căzute din cer, iar eu să le arunc tocmai în locul acela, unde, aflîndu-se la umbra marii stînci, au putut răsări îndată. Dacă le aruncam în oricare altă parte, atunci ar fi fost arse de soare şi s-ar fi prăpădit.“ Robinson e uimit şi plînge. Dar nu mai spune, ca prima dată, „lacrimile îmi curgeau şiroaie“, ci „gîndul (s.n.) mi-a înduioşat puţin inima şi ochii mi s-au umplut de lacrimi“. „Lacrimi fără durere“, luminoase, sferice, ca şiraguri de perle. Nu lacrimi disperate, ci lacrimile minţii cunoscătoare şi recunoscătoare, lacrimi care desfac sufletul de cusătura sa cu sine însuşi, pentru a-l prinde în ţesătura unei riguroase însufleţiri universale. Despre astfel de lacrimi spune Ioan Scărarul că sînt „ac de aur“. Iar Robinson nu se poate socoti „salvat“ înainte de a fi învăţat să plîngă „cu judecată“, corectînd apele haotice ale furtunii care îl zvîrlise pe Insula Deznădejdii, prin apa clară, vie, nutritivă, a lacrimilor. Lacrimile sînt curcubeul de după potop, prisme cristaline care analizează lumina. În numele lor, Robinson se poate întoarce în lume, pentru a o civiliza...

*

Civilizaţiile sînt, uneori, în glorioasa lor suficienţă, modalităţi de a nu pricepe plînsul. Roma, de pildă, pare un bloc impasibil între lacrimile greceşti ale lui Oedip şi ale Antigonei şi cultul înlăcrimat rezervat patimilor de Evul

Mediu. Roma este un impozant episod mineral al umanităţii: piatră şi legi. Avea nevoie, în finalul ei, de intervenţia lichefiantă şi lichidatoare a unui Robinson. O spune, între alţii, Shakespeare, în Titus Andronicus, o piesă citită de obicei în pripă, ca un eşec scuzabil. Sînt prea mulţi morţi — se spune — în piesa aceasta; e prea mult sînge. Dar sîngele ţîşneşte firesc — ca o exasperare — pe fondul unei umanităţi la fel de împietrite ca puzderia de statui care o populează. Shakespeare invocă mereu, cu o discretă eficienţă, spectrul învîrtoşării. Tamora, răzbunătoarea principesă a goţilor, e de neclătinat cînd Lavinia îi cere, plîngînd, ajutorul. Inima ei rezistă lacrimilor, cum rezistă „cremenea dură la căderea ploii“ (as unrelenting flint to drops of rain). Duritatea se transmite de la mamă la progenitură, de la Tamora către Demetrius şi Chiron. Ca şi cum laptele matern s-ar fi preschimbat în marmură (The milk thou suck’dst from her did turn to marble). „Nu fi-mpietrită!“ — strigă zadarnic Lavinia în urechea surdă a prigonitoarei sale: Be not obdurate! Împietriţi sînt şi tribunii Romei, cînd Titus Andronicus cere — cu lacrimi — izbăvirea fiilor săi, pe nedrept bănuiţi de omor. Piatra însăşi pare de ceară faţă de împietrirea tribunilor (A stone is soft as wax: tribunes more hard than stones). Aaron, maurul, stăpînit de cruzime ca de o iubită, e — spune Shakespeare — un „sclav cu ochii zidiţi“ (wall-ey’d slave). Mineralizarea, „zidirea“, pietrificarea sînt decorul permanent al acestei piese, a cărei primă replică e rostită de Saturninus, plumburiu şi noros ca însuşi patronul numelui său. Atîta coagulare nu se poate dinamita decît printr-o echivalentă invazie lichidă. Piatra se îmblînzeşte cu sînge şi cu lacrimi. De aceea, despre sînge şi lacrimi vorbeşte Titus Andronicus, la începutul actului III, dinaintea unui senat de bronz. Logos-ul lacrimilor (My tears are now prevailing orators) încearcă să moaie pămîntul secetos sau înzăpezit al unei cetăţi anchilozate:

Păminte! te-oi cinsti cu ploi mai multe
Din negurile ochilor bătrîni,
Decît April cel tînăr cu potoape.

De-i secetă, eu tot îţi voi da stropi,
Şi iarna-ţi voi topi cu lacrimi neaua,
Şi-n primăvară veşnică te-oi ţine...

(trad. Dan Duţescu)

Iar în scena ultimă, totul pare să se răscumpere prin lacrimile unui copil. Micul Lucius, nepotul lui Andronicus, învaţă „să se topească“ (to melt in showers) într-un regenerator plîns torenţial.

Lacrima care „topeşte“ abuzul oricărei solidificări (ea însăşi nefiind altceva decît sare dizolvată în apă, aşadar mineralitate adusă în stare solubilă) e cunoscută, ca atare, şi lui Ioan Scărarul: „Precum focul topeşte trestia, aşa lacrima topeşte toată întinăciunea văzută şi gîndită.“ Lacrima topeşte şi spală. De asemenea, „precum ploaia intrînd în pămînt“, ea fertilizează. În sfîrşit — în altă întruchipare a ei — lacrima stinge: „Precum apa, adăugîndu-se cîte puţin în foc, schimbă văpaia cu desăvîrşire, aşa şi lacrima plînsului adevărat stinge toată văpaia mîniei şi a iuţimii.“ Există, aşadar, un aspect fierbinte, înfocat şi „scînteietor“ al plînsului, şi un aspect răcoros, dezalterant, potolitor. Cel dintîi implică o imagine negativă a umidităţii: umiditatea ca indistincţie sentimentală, ca fluiditate confuză care trebuie „secată“, uscată, volatilizată. În al doilea caz, umiditatea e, dimpotrivă, valorificată benefic; ea semnifică punerea în mişcare a „îngheţului“ lăuntric, „subţierea“ excesului de corporalitate, re-animarea materiei pasive. Sîntem în plin simbolism alchimic. Setea vinovată, superfluă, a umorilor noastre „apoase“ e „stinsă“ de lacrimi care, în acelaşi timp, aprind o altă sete, eliberatoare de data aceasta, setea de de-mineralizare a corpului. E vorba, în fond, de o redirecţionare a principiului dorinţei. Dorinţei descendente, care fixează obsesiv, pînă la conglomerat salin, apetiturile sufletului, plînsul îi opune dorinţa ascendentă, topirea sării, disoluţia fixaţiei limitative. Lacrima e simultan solve şi coagula. E dizolvarea „sării“, inflamarea apelor „inferior“ (Nicolas Flamel vorbea despre o humiditas ignea) şi transmutaţie a sării în perlă. Potrivit unei tradiţii hinduse, perla se naşte din

lacrimile zeului Lunii (v. Mircea Eliade, Images et symboles, 1952, pp. 190–198). Luna guvernează circuitul universal al fluidelor şi, în consecinţă, trans-substanţierea lor. Perla — spune o altă tradiţie — e un fruct al fulgerului care intră în scoică. Focul şi apa se întrepătrund, aşadar, în structura ei, ca şi în aceea a lacrimii, deopotrivă fierbinte şi răcoritoare. Apa dizolvă, focul căleşte: apa lacrimilor transformă fixitatea inerţială în subtilitate, iar focul lor fixează subtilitatea astfel obţinută în materia nobilă a mărgăritarului: sarea devine cristal.

*

Într-o variantă modernă a romanului lui Defoe (Vendredi, ou les limbes du Pacifique), Michel Tournier confirmă evoluţia lui Robinson de la mineralitate opacă spre transparenţă. Ataşat, mai întîi, ordinii administrative, care îi apare drept singurul antidot al smintelii, personajul lui Tournier înlocuieşte, treptat, alteritatea semenilor cu alteritatea — cosmică — a Insulei şi îşi depăşeşte — datorită lui Vineri — condiţia de homo economicus (marcat de geotropism şi egolatrie), pentru a deveni obiectul unei „iniţieri solare“, al unei spectaculoase „convertiri eoliene“. Teluricul Robinson devine „uranian“. Agricultorul are intuiţia zborului atemporal şi prinde gustul imponderabilităţii. La sfîrşit, el se simte mai tînăr decît în momentul naufragiului: „nu tînăr de-o tinereţe biologică, putrescibilă şi purtînd în ea un fel de elan spre decrepitudine. Era tînăr de-o tinereţe minerală, divină, solară“ (trad. Ileana Vulpescu). Ca în alchimie, mineralitatea se păstrează: dar din plumb „vulgar“, ea se transformă în „piatră filozofală“, în diamant ceresc. Transformarea aceasta (un fel de „perlare“ a sării) se obţinea — pe vremea lui Defoe — prin „apa de împrospătare a lacrimilor“. Scriitorul contemporan atribuie acelaşi efect contactului cu rîsul şi cu surîsul copilăresc al venusianului Vineri. Inocenţa e, într-adevăr, singurul tărîm în care rîsul are aceeaşi putere purificatoare ca lacrima. Dar pentru a-şi păstra rîsul nevinovat, noul Robinson se decide să nu mai părăsească insula: ca şi cum ar simţi că — întors în lumea civilizată — ar pierde virtutea aceasta vitală. Va rămîne deci în

pustietatea Pacificului, însoţit de un mic estonian, care va primi, ca urmaş al lui Vineri, numele Joi. „E ziua lui Joe, zeul Cerului. şi e, totodată, ziua duminicală a copiilor.“ Rîsul nu e valabil decît ca soluţie regresivă, ca întoarcere spre copilărie. Soluţia vîrstelor care au pierdut candoarea nu poate fi decît lacrima. Iar ziua lacrimilor e Vineri...

IX

MINIMALISM ETIC

„Minima moralia“ — o pre-etică • Problema mediocrităţii morale • Două exemple: ipocrizia morală şi carenţa spontaneităţii morale • Act etic şi reacţie etică • Despre naivitate • Dreptul de a vorbi despre ce nu ştii încă

De ce, în definitiv, „minima moralia“? Mai întîi, dintr-o respectuoasă antipatie faţă de Aristotel. Respectuoasă: nu putem îndrăzni să ne aşezăm în tradiţia — inaugurată de el — cu Magna Moralia, decît în postura discretă a unui autor minor. Antipatie: sîntem alergici la „maximalismul“ aristotelic, la competenţa lui neîngrădită, exactă, netulburată. Apoi, „minima moralia“ pentru că ni s-ar părea necinstit să ne plasăm discursul la altă scară decît aceea a limitelor proprii şi a relativismului contemporan. De fapt, nu de etică e vorba în paginile acestea, ci de o pre-etică, de o tatonantă acţiune pregătitoare, a cărei singură ambiţie e stimularea preocupării etice, iar nu construcţia sistematică. Ne întrebăm, pe de altă parte, dacă o etică scrisă poate fi altceva decît o „mică“ etică. Eticile „mari“ sînt cele care prind corp în intricaţia spectaculoasă a cîte unui destin uman irepetabil: ele se trăiesc, nu se comentează. Cît despre adevăratele „probleme“ morale, ele nu sînt acelea pe care „ţi le pui“ cu creionul în mînă, în destinderea — oricît de responsabilă — a reflexivităţii, ci acelea care ţi se pun, care survin imprevizibil, cu violenţa ultimativă a faptelor de viaţă curente. Pe temeiul acestor consideraţii, nu putem da satisfacţie cititorului avid de preceptistică limpede, de soluţie etică infailibilă. Nevoia de ghidaj e, nu o dată, nevoie de a trăi prin delegaţie, de a transfera asupra altuia răspunderea propriei tale vieţi. Ceea ce putem face e să aproximăm descriptiv geografia eticului,

contururile lui, termenii esenţiali în care are a se desfăşura dezbaterea etică. Şi dacă e să propunem o normă, una singură e pe măsura reală a intenţiilor noastre: a ieşi din toropeala etică, din mecanica ei gregară, a lua cunoştinţă de faptul — decisiv, presant, neliniştitor — că eticul există.

Dar se îndoieşte cineva de asta? Nu e eticul o referinţă constantă a fiecăruia? Socotim că nu: că, în genere, nu înregistrăm existenţa eticului decît arareori, în situaţii-limită, cînd el ni se impune cu un fel de (nedorită) obligativitate. În rest, luăm drept „ordine etică“ stricta convenţionalitate a moravurilor, stereotipia socială cea mai fadă. Nu percepem imoralitatea decît de la nivelul „scandalosului“ în sus. Pînă la acest nivel, totul ni se pare oarecum în regulă şi, ca atare, în afara oricărui interes şi a oricărei discuţii. Aşa stînd lucrurile, ne apare cu atît mai nimerit un anumit „minimalism“ etic, înţeles ca o analitică a mediocrităţii morale, distinctă de fenomenologia catastrofei morale, a culpelor supreme, de care s-ar ocupa, să zicem, „marea“ etică.

Statistic vorbind, deriva morală de fiecare zi nu constă într-o acumulare dementă de „păcate strigătoare la cer“. Nu omuciderea, asuprirea pruncilor şi sodomia sînt materia primă a eticului cotidian; iar cînd se pot totuşi semnala, acestea sînt de o radicalitate, de o evidenţă care desfid orice teoretizare. Păcatele „strigătoare la cer“ tind chiar, adesea, să se înscrie mai curînd în sfera patologicului decît în aceea a „vinii“ morale obişnuite. Crima lui Raskolnikov pluteşte — ca mai toate crimele dostoevskiene — undeva între morbid şi religios şi, de aceea, abia dacă poate fi măsurată cu instrumentarul propriu-zis al eticii. Mult mai elocventă din unghi etic ni se pare imoralitatea personajelor lui Gogol, demonismul lor plat, monstruozitatea incoloră a sufletelor lor adormite. Acesta e teritoriul cu adevărat revelator al eticului: somnolenţa diurnă, cuminţenia irespirabilă a atitudinii, cenuşiul valorilor. Pe scurt, placiditatea etică a omului mediocru. Privit de la distanţă, el nu comite nimic grav: tocmai acesta e păcatul lui de moarte, cel care îl scuteşte de atacul comunităţii şi de tresărirea conştiinţei proprii. Caracterizat mai mult

prin ceea ce omite decît prin faptul comis, liniştit în inexpresivitatea sa, invulnerabil din perspectiva „marii“ morale, căci, repetăm, el nu face nimic care să fie brutal reprobabil, omul mediocru e depozitarul cel mai perfid al mizeriei morale. Şi el există în fiecare din noi, sustrăgîndu-se oricărui proces prin tocmai crasa lui banalitate. Marea vinovăţie morală, dezastrul moral par aproape paradiziace pe lîngă viguroasa anestezie morală a omului mediocru. Păcatul lui nu e că spune mari minciuni, ci că nu evită cea mai evitabilă mică minciună; nu că amînă marele gest de autenticitate, ci că nu face nici măcar gestica minimei decenţe. Acest „nici măcar“ e problema centrală, culpa capitală a „minimalismului“ etic. El circumscrie incapacitatea comună de a rezolva nu dilema morală de proporţii monumentale, ci „strictul necesar“ al moralităţii. Marcat de această incapacitate, omul se face vinovat nu atît pentru răul la care e constrîns (de împrejurări aspre, spaime necontrolate şi altele asemenea), ci pentru răul la care consimte neconstrîns, la care ar putea deci, fără riscuri, să nu consimtă. Nu să facă imposibilul i s-ar cere, ci să facă puţinul care stă în puterile sale. Şi puţinul acesta rămîne nefăcut, în virtutea unei inerţii care infectează, ca o otravă reziduală, atmosfera morală din jur.

Imperativul comportamental propus de „minimalismul“ etic pe care îl avem în vedere nu e, aşadar, unul al eforturilor majore, întreprinse sub regia cosmică a decalogului. E vorba mai mult de detaliul etic, de o stilistică a derizoriului, a opţiunilor nu neapărat fundamentale, dar semnificative. E vorba a nu face din tema eticului o temă sărbătorească, invocabilă doar în tensiunea marilor încercări, a marilor „ocazii“ etice: într-o viaţă de om, asemenea ocazii pot să nici nu apară. Şi atunci, problema este să faci din mărunta responsabilitate zilnică — marea ocazie.

O analiză „spectrală“ a mediocrităţii morale ar putea constitui, singură, obiectul unui text amplu. Ne vom mărgini să rezumăm, cu titlu de mostră, două din manifestările ei caracteristice: ipocrizia şi carenţa spontaneităţii morale.

S-ar putea ca ipocrizia morală să fie maladia cea mai răspîndită a speciei, un fel de „gripă“ generalizată, a cărei malignitate, deşi tocită prin chiar comuna ei frecvenţă, e capabilă, la răstimpuri, de virulenţe neaşteptate. E o maladie din rîndul acelora de care nu se moare, dar de care nu se scapă pînă la sfîrşitul vieţii. Un obiect ideal de studiu pentru „minimalismul“ etic, care, în definitiv, nu se ocupă de bolile mortale, ci de suferinţele cronice.

Ipocritul confundă morala cu discreţia. Drama lui nu e că se simte mereu îndemnat să greşească, ci că nu-şi poate camufla perfect greşeala, că nu-şi poate ţine turpitudinile la o convenabilă distanţă de gura lumii. Nu actul blamabil e ruşinos, ci eventuala lui publicitate. Ipocritul e un campion al salvării aparenţelor. Valorile lui extreme par a fi demnitatea personală, buna-cuviinţă, civilizaţia raporturilor cu ceilalţi. Pentru a obloji aceste valori, nici un preţ nu e prea mare. În asta constă patosul unui astfel de personaj: el are cultul — formal — al propriei „imagini“, dar, în acelaşi timp, o viziune distorsionată a mijloacelor optime prin care această imagine trebuie menajată: dominării de sine, el îi preferă ambalajul cochet al sinelui, asigurarea unei eficiente exteriorităţi de protocol. Ipocritul nu-şi regretă relele: „se jenează“ doar de existenţa lor şi mai ales de ecoul lor posibil în conştiinţa altora. Soluţia e disimularea. Şi — în paralel — un interminabil şi complicat demers al autoîndreptăţirii. Ipocritul care nu sfîrşeşte într-o totală învoială cu sine, în uitarea igienică a oricărei vinovăţii, e un ipocrit de duzină. Ipocritul de anvergură nu se mulţumeşte a-şi falsifica portretul în ochii celorlalţi: marea lui reuşită e să şi-l falsifice în chiar ochii săi; el îşi pliveşte periodic memoria de toate „impurităţile“, de orice sămînţă de remuşcare, de orice „accident“ compromiţător. E sincer mirat de suspiciunile celor din preajmă: e o victimă, un om de ispravă hăituit de un univers răutăcios, de prieteni ne-iubitori, de o familie neînţelegătoare. Virtuozitatea cea mai strălucitoare a ipocritului e confecţionarea unei poze adecvate: el îşi supraveghează conduita după modelul (utopic) al stilului la care aspiră: e un „portret idealizat“ în mişcare: respectabil, solemn, distins, străin de orice

vulgaritate. Sub calota lui vajnică pot musti cele mai baroce obscenităţi, dar auzul unei înjurături îl oripilează. Dacă e inteligent are, pentru asta, explicaţii cît se poate de rezonabile: va vorbi despre ce se cade şi ce nu se cade, despre nobleţea care obligă, despre sfială şi neruşinare. Clipă de clipă, ipocritul e ilustraţia unui drastic fragmentarism existenţial, a acelui discernămînt suspect după care una e viaţa socială, una e cea privată, una e ce gîndeşti, una e ce spui, una e ce faci cînd eşti între „intimi“, alta e ce faci cînd eşti „pe scenă“, între oameni „fini“ sau între admiratori, mai mult sau mai puţin inocenţi. La limită, ipocrizia devine ridicolă în chip grandios: alunecă în fiziologic; ipocritul ajunge să se ruşineze de propriul lui corp; ar prefera să-şi consume instinctele în semiîntunericuri protectoare, din care să iasă din cînd în cînd sedat, pentru a defila reprezentativ în faţa unei asistenţe care aplaudă.

Ceea ce face din figura ipocritului un subiect predilect al „minimalismului“ etic este că, de regulă, el se simte moralmente inatacabil, de vreme ce în „chestiunile esenţiale“ — cele care ţin de „marea“ morală — funcţionează fără greş. Disimulările sale n-ar fi decît un fel de a-i scuti pe ceilalţi de spectacolul micilor lui slăbiciuni. Şi astfel, la adăpostul unei garanţii morale ipotetice, al unui credit dobîndit prin eludarea crizei morale violente, el îşi cultivă — impenitent — precaritatea, ca pe firescul însuşi.

La fel se întîmplă cu spontaneitatea morală. Ea e pe cale de dispariţie tot pentru că pare o categorie periferică, un ornament teoretic facultativ, de o importanţă net inferioară faţă de importanţa normelor de comportament tradiţionale. Dar pentru a vorbi de spontaneitate, avem nevoie, mai întîi, de o elementară distincţie: distincţia dintre actul etic şi reacţia etică. Actul etic e domeniul iniţiativei individuale, urmînd unei decizii lucide şi unei atente considerări a conjuncturilor. Etica nu se reduce însă la act etic. Jumătate din ea e pură reactivitate, adică răspuns dat de conştiinţa individuală unor împrejurări pe care nu le-a ales şi nu le-a provocat. Actul etic e expresia intervenţiei umane în imediatul lumii; e deci o specie a ofensivei morale.

Reacţia etică e, dimpotrivă, rezultatul unei intervenţii a lumii asupra omului, aşadar o manevră de apărare dinaintea unei agresivităţi neprevăzute. Viciul cel mai frecvent al actului etic e impulsivitatea. Iar viciul reacţiei etice e lipsa de spontaneitate (aceasta nefiind decît o formă, mai puţin temperamentală, a impulsivităţii). S-ar spune că există o înclinaţie naturală a subiectului moral de a inversa lucrurile: el procedează precipitat ori de cîte ori s-ar impune precauţia deliberativă, cîntărirea justă a situaţiei, şi stă pe gînduri cînd ceea ce i se cere e reflexul moral nemijlocit, dinamismul rapid al instinctului. Tendinţa de a deveni activ în plan etic, de a lua hotărîri „revoluţionare“ numai în clipele de exaltare sau nevroză, la furie sau la disperare e un simptom de degenerescenţă morală, ca şi tendinţa de a hamletiza indefinit în faţa unor solicitări exterioare, a căror evidenţă trebuie recunoscută direct, fără abuz de spirit analitic şi de subtilitate. Deliberare în acţiune şi spontaneitate în reacţie — iată strategia morală cea mai potrivită. Sînt momente în care nu e de făcut decît ceea ce ai simţit din prima clipă că trebuie să faci. Orice tergiversare suspendă iremediabil impulsul moral sănătos. Excesul inteligenţei, rafinamentele psihanalitice, deprinderea de a găsi justificări pentru orice, de a înţelege totul „dialectic“, talentul, în sfîrşit, de a vedea relativitate acolo unde un discernămînt nativ separă, fără dificultate, binele de rău — toate acestea sînt premise certe ale pierderii spontaneităţii morale. Fenomenul e tipic modern. Erich Neumann, un foarte onorabil discipol al lui Jung, l-a numit Wertunsicherheit („nesiguranţă a valorilor“), neputinţă de a percepe răul ca rău şi de a i te opune fără ezitare. Omul modern — spune Neumann (Tiefenpsychologie und neue Ethik, 1984, p.10) — „a pierdut naivitatea luptătorului, iar întrebarea secretă care îi subminează fermitatea interioară este: Cine luptă contra cui, ce se opune la ce?“. Proliferarea tumorală a explicaţiilor nesfîrşit de „complexe“, stingerea simţului pentru absolut, haosul criteriilor contribuie într-o măsură însemnată la adumbrirea acelei „naivităţi“ fără de care eticul eşuează în perplexitate şi inhibiţie.

Pentru minimalismul etic, conceptul naivităţii este, de altfel, foarte important, dacă îl înţelegem ca intuiţie a unei moralităţi „originare“. O etică „maximalistă“ e, în genere, o etică hiper-elaborată şi, de aceea, crispată, fără naturaleţe, fără har. Şi dacă — vorbind despre virtuţi — am atras atenţia asupra necesităţii de a le reabilita pe cele intelectuale, ne grăbim să adăugăm că inteligenţa care nu ştie să fie, la timpul cuvenit, naivă, se transformă, pe nesimţite, într-o arborescenţă mentală inutilizabilă, într-o spasmodică divagaţie cerebrală, incapabilă să facă pasul salutar de la înţelegere la înfăptuire.

*

Mai există un motiv pentru care am preferat să ne definim încercarea în termenii unei morale „minime“. „Minimă“, pentru că nu e morala unui edificat. Nu vorbim despre drum, din unghiul punctului de sosire. Vorbim din mers, însoţiţi de oboseala, de incertitudinea, dar şi de tenacitatea mersului. Iar dacă se va spune că nimeni nu are dreptul să vorbească despre ceea ce nu posedă încă, vom răspunde că, în tîrziul acestui veac, simpla orientare către e mai indicată decît oprirea pe loc în aşteptarea unui adevăr indubitabil, care să îngăduie un traseu linear, fără riscuri. Prin rîndurile de faţă înţelegem să aşteptăm în mişcare, să proclamăm, prin însăşi agitaţia noastră, că aşteptăm ceva. La o adică, ne putem retrage sub autoritatea unor „moralişti“ notorii. Iată ce spunea Tertulian, la începutul secolului al III-lea, într-un mic tratat despre răbdare: „Astfel, după cum aduce mîngîiere discuţia despre un lucru de care nu ne putem bucura — asemeni bolnavilor care, fiindcă le lipseşte sănătatea, vorbesc mereu despre binefacerile ei — la fel eu, preanefericitul, întotdeauna bolnav de patima nerăbdării, în mod necesar suspin, chem şi mă rog pentru sănătatea răbdării pe care nu o posed.“ „Minima moralia“ e o suspinare, o chemare şi o rugare pentru sănătatea morală care-i lipseşte încă autorului.

CUPRINS

CÎTEVA PRECAUŢII ŞI LĂMURIRI 7

I. COMPETENŢA MORALĂ. Competenţa morală — singura pe care nimeni nu şi-o contestă. Falsa autoritate morală: judecata şi sfatul. Competenţa morală a „specialistului“. Aşezarea paradoxală a eticii ca „ştiinţă“. Simţul etic şi simţul comun. Irelevanţa morală a omului ireproşabil. Insuficienţa morală ca fenomen originar al eticii 11

ADAOS: Competenţă morală, iertare şi „progres“ moral 20

II. LEGEA MORALĂ. Spaţiul moral. Conduita ca formă superioară a locuirii. Individualul ca obiect al legii morale. Adăpostire şi locuire. Legea morală nu poate fi obţinută inductiv. J.-M. Guyau şi ipoteza morală 25

ADAOS: Legile ca făpturi 34

III. ORDINE, LIBERTATE, TIMP. Lege şi model. Dimensiunea speculativă a eticii. Un concept al ordinii totale. Conotaţia temporală a ordinii. Răul ca hipostaziere a episodicului. Obsesia şi limitele libertăţii. Judecata morală şi problema timpului 38

EXCURS: Falstaff şi timpul sublunar 47

IV. DINAMICA PRINCIPIILOR NEUTRE. Utopia maniheistă a virtuţii şi viciului. Surpriza morală. Precaritatea virtuţii ca medie între excese. O teorie a principiilor neutre. Virtutea ca bună administrare a unui principiu neutru. Exemplul blîndeţii şi al generozităţii. Codul etichetei şi codul moral. Patologia virtuţii 64

V. INTELIGENŢĂ ŞI TALENT MORAL. Pentru o etică circumstanţială. Critica „performanţei“ etice. Adevărul trăit ca substanţă a eticii. Virtuţile între voinţă şi intelect. Reabilitarea virtuţilor intelectuale. Talentul moral împotriva datoriei morale. Conduita paradoxală a adevăratului sfătuitor 73

EXCURS 1: Talent şi înţelepciune 83

EXCURS 2: Sensul culturii în lumea contemporană 93

VI. JUDECATA MORALĂ ŞI PROBLEMA DESTINULUI. Etica — o teorie generală a destinului. Destinul ca expresie a ordinii individuale. Structuri destinale specifice. Imposibilitatea de principiu a judecăţii morale. Problema atenţiei etice. Destinul şi componenta nocturnă a vieţii. Clipa şi locul destinului 110

VII. ETICA LUI ROBINSON (1). Singurătatea ca tărîm constitutiv al eticii. Conştiinţă şi ursită. Instinctul moral. Căinţă şi recunoştinţă. Locuire şi con-locuire. Insula, omul singur şi moartea. Re-cunoaşterea ca sursă a recunoştinţei. Vineri şi recuperarea alterităţii. Lecţia lui Robinson: discernămîntul şi sentimentul dependenţei 120

VIII. DARUL LACRIMILOR (ETICA LUI ROBINSON — 2). Robinson şi treptele plînsului. Regret şi căinţă. Lacrimile minţii. Titus Andronicus şi lacrimile ca solvent al mineralităţii. Plînsul fierbinte şi plînsul răcoros. Solve et coagula. Rîsul copilăriei şi lacrimile maturităţii: Joi şi Vineri 133

IX. MINIMALISM ETIC. „Minima moralia“ — o pre-etică. Problema mediocrităţii morale. Două exemple: ipocrizia morală şi carenţa spontaneităţii morale. Act etic şi reacţie etică. Despre naivitate. Dreptul de a vorbi despre ce nu ştii încă 143